MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

5. Jahrgang 1954 Nummer 1

Der Petrus der Verheißung und der Erfüllung

Zum Petrusbuch von Oscar Cullmann

Von Anton Vögtle, Freiburg i. Br.

WISSENSCHAFTLICHE PETRUSBÜCHER sind seitens beider christlicher Konfessionen eine Seltenheit. Schon aus diesem Grunde verdient die neueste, gemeinverständlich geschriebene Monographie des geschätzten Baseler Theologen Oscar Cullmann[1]) die besondere Beachtung der Theologen. Man mag sich fragen, was die Exegeten so sehr von einer monographischen Behandlung der Petrusfrage zurückhält. Ist es die Dürftigkeit der Quellen oder noch mehr das ehrliche Empfinden der großen Schwierigkeit, gerade bei diesem umstrittenen Gegenstand die eben faßbaren Daten unbefangen zu sehen und zu deuten? C.s einleitende Erklärung, er mache auch als „Historiker" keinen Hehl aus seinem „persönlichen Interesse an der theologischen Petrusfrage", berührt jedenfalls nicht weniger sympathisch als seine Versicherung, ein polemischer Gebrauch gewisser Ausführungen seines Buches — nämlich der dogmatisch-theologischen Anwendung von Mt 16,17ff auf die spätere Kirche — gegen die Römische Kirche entspräche nicht der Absicht des Verf. „Wo im Bewußtsein, denselben Namen anzurufen, das aufrichtige Bestreben besteht, sich gegenseitig anzuhören, braucht man nicht zu fürchten, auch über Themen zu sprechen, über die eine Einigung nach menschlicher Voraussicht nicht möglich ist". Dem ausdrücklichen Wunsche des Verf., sein Buch möge in beiden Lagern recht viele Äußerungen über die grundlegenden Fragen, um derentwillen die Christenheit getrennt ist, hervorrufen (6f), will auch die nachfolgende Besprechung des stoff- und problemreichen Werkes nachkommen. Sie beschränkt sich freilich darauf, die Verwertung des neutestamentlichen Materials ins Auge zu fassen.

I.

In einem 1. Teil „Die historische Frage" (9-169) untersucht C. die vorhandenen Nachrichten nach den Stichworten Petrus, der Jünger — der Apostel — der Märtyrer: Vom irdischen Jesus in einem souveränen Akt mit dem Beinamen „Kepha" ausgezeichnet, nimmt Petrus als Jünger nach

[1]) Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem. Zwingli-Verlag Zürich 1952. 285 Seiten. brosch. DM 17.—, geb. DM 20.—.

dem Gesamtzeugnis der Evangelien, abgesehen von der kontroversen Stelle Mt 16,17ff, zu Lebzeiten Jesu unter den Jüngern eine besonders repräsentative Stellung ein (11-29). Die Sonderstellung des durch den Auferstandenen zum Apostel Berufenen tritt nicht mehr bloß als Repräsentantenrolle in Erscheinung, sondern darüber hinaus in der effektiven Leitung der Jerusalemer Urgemeinde. Endgültig nach seiner Einkerkerung und dem damit verbundenen Weggang aus Jerusalem (Apg 12,17) überläßt Petrus die Leitung der Gesamtkirche dem Herrenbruder Jakobus, um im Auftrag und in Abhängigkeit von der zentralen Kirchenleitung in Jerusalem die Judenmission zu leiten. Und zwar beruht diese Apostelтätigkeit des Petrus in ihren beiden zeitlich aufeinanderfolgenden Auswirkungen (Leitung der Jerusalemer Urgemeinde — Judenmission), zunächst wieder abgesehen von der Mt 16 mitgeteilten Begründung für einen später auszuführenden Auftrag des historischen Jesus, „wohl in erster Linie auf einem Auftrag des auferstandenen Herrn" (Joh 21). Auch die besondere Auszeichnung mit dem Kephasnamen durch den irdischen Jesus und die Repräsentantenrolle des ehemaligen Jüngers wird gleichzeitig dazu beigetragen haben, Petrus als Gemeindeleiter und als Missionar zu legitimieren (66f 30-67). In seiner Eigenschaft als Leiter der judenchristlichen Mission kam Petrus zu einem nicht mehr näher zu bestimmenden Zeitpunkt, aber wohl erst am Ende seines Lebens, nach Rom und ist hier nach sehr kurzer Tätigkeit unter Nero als Märtyrer gestorben. Die eigentlichen Beweise für das römische Martyrium Petri sind nach wie vor von den indirekten literarischen Zeugnissen aus zu erbringen. „Die Ausgrabungen sprechen zu Gunsten der Angabe, nach der die Hinrichtung des Petrus im vatikanischen Bereich stattgefunden hat" (169. 73-169).

Im 2. Teil „Die exegetisch-theologische Frage" (171-268) führt die zunächst „streng exegetische" Untersuchung von Mt 16,17ff eines ersten Kapitels nach einem Überblick über die bisherigen Erklärungen der Stelle zum Ergebnis, daß das Wort echt ist, wenn auch höchstwahrscheinlich im Rahmen der Leidensgeschichte, nämlich im Zusammenhang mit der Vorhersage der Verleugnung Petri (Lk 23,31ff) gesprochen. „Jesus verheißt dem Petrus, daß er auf ihn das irdische Gottesvolk aufbauen werde, das zum Gottesreich führen wird, und daß er in ihm die Leitung innehaben wird, die missionierende und die ordnende. Er denkt wohl unmittelbar, ebenso wie in Joh 21,16ff, nur an die Zeit des Petrus; aber auch dann, wenn er ausdrücklich die auf des Petrus Tod folgende Zeit als Zeit der Erbauung der Kirche ins Auge gefaßt hat, gilt das von Petrus als dem Felsen Gesagte nur von ihm, dem historischen Apostel, der ein für alle Mal das irdische Fundament, den das Ganze tragenden Anfang der künftig zu bauenden ekklesia darstellt" (238.176-238). In einem zweiten und letzten Kapitel „Die dogmatisch-theologische Frage der Anwendung von Matth. 16,17ff auf die spätere Kirche" (239-268) beantwortet C. die Frage, ob nicht trotz des exegetischen Ergebnisses „eine legitime Möglichkeit" bestehe, jene Verheißung und jenen Auftrag über die von Jesus visierte Zeit der Grundlegung hinaus auf den ganzen Zeitraum der späteren Kirche bis heute auszudehnen. Indem er in Mt 16 die Verheißung der zweifachen Funktion der Fundamentrolle (V. 18) und der Kirchenleitung (V. 19) erblickt, [2]) stellt er

[2]) 241ff. Das stimmt insofern nicht ganz zu C.s früherer Exegese (228ff), als er daselbst nur V. 19b auf die Kirchenleitung deutete, V. 19a (Schlüsselübergabe) aber auf den Missionsauftrag Petri.

folgende Anwendungsmöglichkeiten fest: 1) Auch die spätere Kirche ruht ein für alle Mal und in jeder Generation auf dem Fundament, „das ein Mal, nämlich am Anfang, gelegt worden ist." Der historische Apostel Petrus = „der Fels" = das Fundament kann aber die Fundamentrolle unbeschadet seiner temporalen Einmaligkeit für die Kirche aller Zeiten weiterspielen, nämlich „in den Evangelien, und in abgeleiteter Weise in der Apostelgeschichte und den Briefen, die ganz auf dem Apostelzeugnis beruhen" (248f). 2) Die Leitung der Urgemeinde durch Petrus, die als „heilsgeschichtliche Tatsache des Anfangs" zu achten ist, hat „nicht übertragbaren Charakter", weil sie „apostolische Leitung" ist und „mit zur einmaligen Felsenrolle, zur Fundamentlegung" gehört. Da aber „im Unterschied zum Amt des Apostels dasjenige des Leiters in der Kirche weitergeht", ja auch nach der apostolischen Zeit der Grundlegung bis heute weitergehen „muß", so „mag des ersten Kirchenhauptes Leitung Vor- und Urbild sein, aber nicht mehr als das" (251f 255). Da „die Leitung der Kirche durch Petrus nur als Urbild in Betracht kommt, so ist damit eine solche ausschließliche Anwendung auf die römischen Bischöfe" — nämlich im Sinne des an eine bestimmte Gemeinde gebundenen Sukzessionsprinzips — „eigentlich von vornherein unmöglich" (255).

Damit sind die wichtigsten Thesen des Buches ihrer äußeren Abfolge nach skizziert. Wie schon aus C.s Darstellung der Historie des Petrus zu ersehen war, will der Verf. die beiden zeitlich aufeinander folgenden Stellungen des Petrus (als Kirchenleiter und Judenmissionar) als Auswirkungen des Sonderauftrages des Auferstandenen an Petrus (Joh 21) verstanden haben. Zur Kennzeichnung des besonderen exegetischen und theologischen Anliegens des Verf. ist in der Tat vor allem auf seine noch weit nachdrücklichere Absicht hinzuweisen, die im ersten Teil aufgezeigte Historie des nachösterlichen Apostelwirkens Petri im zweiten Teil als sozusagen exakte Erfüllung der Mt 16 bezeugten Verheißung Jesu verstehen zu lassen und so die mit Ostern einsetzende Petrusgeschichte zugleich als Bestätigung seiner Exegese von Mt 16 darzutun. Dem Verf. liegt also nicht nur an der Feststellung, daß das apostolische Wirken des Petrus dem s. E. überlieferungsmäßig direkt nur Joh 21 faßbaren Sonderauftrag des Auferstandenen [3]) entspreche, sondern auch und vor allem am Aufweis der Korrespondenz zwischen der Verheißung des apostolischen Sonderauftrags seitens des irdischen Jesus (Mt 16,17ff) und deren Erfüllung nach dem Tode und der Auferstehung Jesu, angefangen mit der Ersterscheinung des Auferstandenen vor Petrus: es entspricht eben ganz der Verheißung Jesu, daß Petrus nach Apg und Gal 1,18 die Leitung der Urgemeinde und damit der Gesamtkirche tatsächlich innehatte, denn diese wurde ihm von Jesus deutlich verheißen. „Wenn auch die Schlüsselgewalt eher die missionarische Leitung betrifft, so setzt doch die Binde- und Lösegewalt nach den beiden möglichen Bedeutungen eben Gemeindeleitung voraus" (251). Es entspricht gänzlich der Verheißung Jesu, daß Petrus den ihm „verheißenen und von ihm in Jerusalem am Anfang tatsächlich ausgeübten Primat" nach dem Ausweis der Geschichte „nur in der ersten Zeit"

[3]) Unter Verweis auf seine Ausführungen S. 61 ff. und 201 ff. betont C., die Annahme, daß der Auferstandene zuerst dem Petrus erschien und dabei den ihm vom Inkarnierten zuteilgewordenen apostolischen Sonderauftrag erneuert habe, gelte vor allem dann, wenn die von ihm befürwortete Hypothese richtig sei, nach der in Joh 21,15ff ein Bericht über die erste Erscheinung Jesu vor Petrus verwertet sei, wie sie vielleicht im verlorenen Mk-Schluß erzählt war (245 vgl. Anm. 82).

ausübte (262.252), daß er nur in der ersten Zeit die damalige Gesamtkirche leitete und sich dann in Unterordnung unter die „Autorität des Jakobus als der Zentralregierung" (252) ganz auf die Judenmission konzentrierte. Denn die dem Petrus im besonderen verheißene Leitung der Kirche gehört mit zur einmaligen und unwiederholbaren Felsenrolle, zur „Fundamentlegung" des Anfangs, hat also wie diese selbst „temporale Bedeutung" (268). Aus demselben Grunde widerspricht es gänzlich der Verheißung Mt 16, wenn hierbei an „Nachfolger" Petri in der ihm erteilten Fundament- und Leitungsfunktion gedacht wird, und diese in den römischen Bischöfen erblickt werden, wie dies in der römisch-katholischen Kirche „auf Grund eines fast automatisch wirkenden Mechanismus" (255) geschieht. Auch deshalb widerspricht dieses Anwendungsverfahren dem Sinn der Verheißung Jesu, weil Petrus mit dem Wort Mt 16,17ff als „Apostel" d. i. in seiner einmaligen und unwiederholbaren „Aposteleigenschaft" angeredet wird (244.235). Hingegen entspricht dem Sinn des Verheißungswortes völlig die geschichtliche Tatsache, daß der Apostel Petrus niemals einen Bischof zum Leiter der Gesamtkirche einsetzte und vor allem selbst keine Gemeinde, abgesehen von Jerusalem, als Sitz seiner eigenen Leitung der Gesamtkirche auszeichnete: „es gibt im Leben des Petrus keinen Ausgangspunkt für eine S u k z e s s i o n s k e t t e in der Gesamtleitung" (256-258). Das „rein exegetisch-historisch" verstandene Verheißungswort Jesu an Petrus (Mt 16) erklärt und erhellt also die zuvor nach denselben „exegetisch-historischen Prinzipien" erarbeitete Historie des nachösterlichen Petrus, hier vor allem die beiden Phasen seines apostolischen Wirkens als Kirchenleiter und untergebener Organisator der Judenmission. Umgekehrt bestätigt und erhellt die nachösterliche Petrusgeschichte als Aktualisierung des verheißenen Sonderauftrags die vorgetragene Sinndeutung des umstrittenen Verheißungswortes. Auf diese Weise kommt C. zu einer erstaunlich glatten Lösung des historischen und theologischen Petrusproblems, die ob der für sie charakteristischen Korrespondenz zwischen Auftrag bzw. Verheißung und Erfüllung methodisch schlechthin zwingend erscheinen möchte. Wie weit sich die hier behauptete Korrespondenz vom NT her exegetisch rechtfertigen und auch — speziell von C.s Prämissen her — theologisch begründen läßt, ist später zu untersuchen.

II.

Zuvor sei versucht, C.s Thesen, die z. T. beachtlich über den vor einem Jahrzehnt von F. M. B r a u n noch festgestellten „neuen Consensus" der protestantischen Forscher[4]) hinausgehen, durch e i n i g e v e r g l e i c h e n d e H i n w e i s e a u f n e u e r e u n d n e u e s t e S t e l l u n g n a h m e n z u r K i r c h e n - u n d P e t r u s f r a g e ins Licht zu rücken.

1) C. bekundet eine geradezu auffallend positive Wertung der ntl. Überlieferung etwa im Vergleich mit dem etwas jüngeren Buch „Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten" des Heidelberger Theologen H. von C a m p e n h a u s e n, [5]) dem die seit R. B u l t m a n n's Aufsatz vom Jahre 1941 [6]) wieder zur Geltung gebrachte und besonders

[4]) In seinem Buch „Neues Licht auf die Kirche", 1946; franz. Originalausgabe 1942.
[5]) In: Beiträge zur histor. Theologie 14, 1953.
[6]) Die Frage nach der Echtheit von Mt 16, 17-19, in: Theol. Blätter 20 (1941) 265-279.

von W. G. Kümmel[7]) gestützte Bestreitung der Kirchenstiftung Jesu geradezu als eine wissenschaftliche Selbstverständlichkeit gilt.[8]) „Daß die Kirchengründung im Munde Jesu undenkbar ist, sollte trotz der neueren Rettungsversuche nicht in Zweifel gezogen werden."[9]) Die Auszeichnung Simons durch den Petrusnamen weist auf eine inhaltlich nicht deutbare „künftige, eschatologische Stellung oder Funktion" hin.[10]) Das Wort von der Kirchengründung auf Petrus (Mt 16,18f.) ist im Munde Jesu ebenso wenig denkbar wie Lk 22,31f und Joh 21,15ff.[11]) Die dort ausgesprochene „feierliche und ausschließliche Übertragung der gesamtkirchlichen Leitung" auf Petrus paßt weder zu den Angaben Pauli noch zu dem Bilde, das die Apg von Petri Wirksamkeit in Jerusalem zeichnet, so daß die Herkunft des Wortes Mt 16,18f. aus der Urgemeinde, überhaupt aus Palästina kaum denkbar ist.[12]) Ganz im Gegensatz zu dieser Anschauung begründet die Verleihung des Petrusnamens nach C. den Sonderauftrag Simons für die zwischen Tod und Parusie zu erbauende Kirche (58-67), sind die genannten Stellen als ursprüngliche Jesusworte bzw. doch als relevante Überlieferung (Joh 21) zu betrachten (21.27.204ff), und entspricht schließlich die von Paulus und Apg vorausgesetzte anfängliche Rolle Petri in der Urgemeinde gänzlich der Verheißung Mt 16,18f (230f.251f). Petrus steht am Anfang der Kirche und hat Autorität in der Urgemeinde nicht nur, weil mit ihm als dem ersten Auferstehungszeugen und vor den anderen Aposteln zum Missionar Berufenen „der Osterglaube an den Auferstandenen und damit die Geschichte der christlichen Kirche überhaupt beginnt",[13]) sondern weil er „ein für alle Mal das irdische Fundament, den das Ganze tragenden Anfang der künftig zu bauenden ekklesia darstellt" (238), als der erste Auferstehungszeuge den früheren Sonderauftrag der Fundamentrolle vom Auferstandenen erneuert oder bestätigt erhält (245). Im Unterschiede zu C., der wie vom apostolischen „Primat" des Petrus so auch vom „Apostelamt" im allgemeinen spricht, auch davon, daß die Apostel „Amtsträger" einsetzten, denen sie zwar nicht „ihr eigenes Apostelamt", wohl aber die Leitungsfunktion übergeben (241f. 247), verficht von Campenhausen die Unmöglichkeit jeder amtlich-organisatorischen Deutung des Apostolats.[14]) Von der Auffassung des Paulus, der zwar Rangunterschiede unter den Gaben kenne, auch „gewisse, bescheidene Ansätze einer Ordnung innerhalb der Gemeinde", führe „zu der Vorstellung leitender, für alle verantwortlicher, durch ihre Einsetzung ausgewiesener und berufener Amtsträger kein gerader Weg".[15])

2) Was Mt 16,18f im besonderen betrifft, so behandelt C. die Stelle als echtes Logion des vorösterlichen Jesus, und zwar als geschlossene Einheit. Damit steht er in Gegensatz zu einigen neueren Versuchen, zwischen einem ge-

---

[7]) Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus, in: Symbolae Bibl. Upsal. 1,1943. — Ders. Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu (Abhdl. zur Theol. des A und NT 6) 1945, 84f; 2. Aufl. 1953, 131f Vgl. ebd. S. 132 Anm. 123 auch Hinweise auf die neueste Literatur.

[8]) So auch nach H. Ackermann, Jesus. Seine Botschaft und deren Aufnahme im Abendland, 1952.

[9]) aaO 140 f.

[10]) Entsprechend der Berufung der Zwölfe, die im Blick auf das kommende Gottesreich geschaffen sind und nach Mt 19, 28 par erst am jüngsten Tag wirklich in Funktion treten (aaO 17-19).

[11]) aaO 19.

[12]) aaO 141 f.

[13]) aaO 19 f.

[14]) aaO 29-31; vgl. 69 ff.

[15]) aaO 82.

schichtlichen Kern, einer Urform des Wortes und einer späteren Weiterbildung oder Interpretation zu unterscheiden. Etwa zu der nicht weiter ausgeführten Vermutung O. Michel's, in Mt 16,18f sei zwar altes Material verarbeitet, die jetzige Form dieser Weissagung aber mit der späteren historischen Sonderstellung des Petrus innerhalb der Urgemeinde in Verbindung zu bringen. [16]) Oder auch zu der konkreteren Erklärung E. Stauffer's, der im „Komplexionsbericht" Mt 16 zwischen „jesuanischem Sinn" und urkirchlicher Formulierung bzw. matthäischer Komposition unterscheidet: Mt hat bei der Verarbeitung seiner Mk-Vorlage die Namensverleihung durch eine spätere Namensdeutung ersetzt und bei dieser Gelegenheit den impliziten Sinn des Beinamens mit einer selbstgebildeten Formel expliziert (der Terminus ekklesia ist „zwar vorchristlich, aber nicht jesuanisch, sondern urkirchlich"). V. 18 ist also „die kanonische Auslegung der historischen Petrusprädikation von Mk 3,16"; V. 19 aber „eine Nebenform und Weiterbildung der Bestallungsworte" aus der im verlorenen Mk-Schluß authentisch berichteten Protophanie und darum „ein hochwillkommenes Zeugnis für die urkirchliche Explikation jener Worte". [17]) Unter Verzicht auf die Hypothese Stauffer's, [18]) Joh 21 und Mt 16,19 (und Lk 22,31f) seien Variationen eines im verlorenen Mk-Schluß enthaltenen authentischen Protophanie- und Primatübertragungs-Berichts, erwägt neuestens H. Lehmann in derselben Richtung die Notwendigkeit, Mt 16,17-19 als eine „geheime", „indirekte" Ostergeschichte zu interpretieren. [19]) H. Strathmann reduziert den geschichtlichen Kern von Mt 16,17ff ausdrücklich auf die Verleihung des Petrusnamens durch den geschichtlichen Jesus. Im Unterschied zu den beiden Genannten bringt er aber die Bildung des heutigen Wortes Mt 16 nicht in ursprünglichen Zusammenhang mit einer Sonderbestallung Petri bei Gelegenheit der Protophanie oder mit der nachpfingstlichen Situation der neuen religiösen Gemeinschaft (der ekklesia des Auferstandenen) als solcher. Vielmehr erklärt er das heutige Wort, das im Rahmen des 4. Evangeliums (Kap. 21) „eine Unmöglichkeit" wäre, [20]) aus einer nach dem Apostelkonzil einsetzenden „stillen Konkurrenz um das universale kirchliche Hirtenamt". Das Wort wurde in der antiochenischen Kirche geprägt und überliefert; es spiegelt die Anerkennung wieder, die Petri Arbeit, besonders seine kirchliche Führung und überragende Autorität dort genoß. Es handelt sich also, „namentlich bei V. 19, um eine, den Gang der Geschichte spiegelnde, sie in sich aufnehmende, weiterbildende Interpretation des Petrusnamens, mit dem Jesus selbst den zuerst gewonnenen und führenden Mann aus dem Kreise der Jünger ausgezeichnet hat." [21]) Strathmann bestreitet die Herkunft des heutigen Spruchs Mt 16,18f aus dem Munde Jesu, weil dieser neben einer Reihe objektiver Tatsachen der nach-

---

[16]) Das Zeugnis des Neuen Testamentes von der Gemeinde (Forsch. z. Rel. und Lit. des AuNT N. F. 39) 1941, 22f Anm. 17.

[17]) Zur Vor- und Frühgeschichte des Primatus Petri, in: Zeitschr. f. Kirchengesch. 13, 62 (1943/44) 24. 26.

[18]) aaO 16-26.

[19]) „Du bist Petrus . . ." Zum Problem von Matthäus 16, 13-26, in: Ev. Theologie 13 (1953) 60; vgl. besonders 57-61. „Vielleicht läßt sich der Tatbestand am treffendsten so ausdrücken: In Mt. 16,13-20 ist der Mk. 8,27ff erzählte Vorgang aus dem Leben Jesu im Licht von Ostern gesehen" aaO 60f).

[20]) Die Stellung des Petrus in der Urkirche. Zur Frühgeschichte des Wortes an Petrus Matthäus 17,17-19, in: Zeitschr. f. syst. Theol. 20 (1943) 269.

[21]) aaO 278-282.

österlichen Zeit einfach keinen Raum habe, [22]) und erklärt ihn deshalb im angegebenen Sinne als Spiegelung der geschichtlichen Erfahrung der antiochenisch-syrischen Kirche in der Mitte des 1. Jahrhunderts. [23]) Nach C. dagegen bestimmt gewissermaßen umgekehrt das als echt vorausgesetzte Verheißungswort Mt 16,18f die geschichtliche Erfahrung im Sinne der Entsprechung von Verheißung und Erfüllung, so daß jenes neben den „objektiven Tatsachen" der nachösterlichen Geschichte nicht nur Raum hat, diese vielmehr erklärt und erhellt. C. empfindet auch nicht das Bedürfnis, etwa mit J. H o r s t die „Anstöße an der Echtheit eines in seiner genauen Urform selbstverständlich nicht mehr zu ermittelnden Jesuswortes" durch eine Neuauflage der Zahn'schen Auslegung von Mt 16 zu „verringern". [24]) Das ursprüngliche Wort des „Bauhandwerkers" (tektôn) Jesus, in welchem der volle Ton auf dem „Bauen" lag, dem Bauen einer Gemeinde aus wirklichen Menschen, müsse „ganz schlicht" Simon als „den behauenen Felsstein", „den Baustein" (nicht: Felsbaugrund), nämlich den „ersten Baustein" für den neuen Tempel bezeichnet haben, auf den Jesus nun die weiteren Steine seiner Gemeinde fügen will. [25]) Für C. ist Simon als Kepha eindeutig das Fundament der zu bauenden Kirche, und das Wort 16,18 in diesem Sinne nicht erst vom Evangelisten bzw. dem galiläisch-petrinischen Teil der Urgemeinde verstanden und textlich formuliert worden, wie Horst zur Erklärung der heutigen Textfassung annehmen will. [26]) Schließlich greift C. zwar die Hypothese von R. L i e c h t e n h a n auf, das Mt 16 mit dem Messiasbekenntnis verbundene Herrenwort gehöre ursprünglich — nach C. wenigstens höchstwahrscheinlich — in den Zusammenhang der Vorhersage der Verleugnung Petri. Während aber der Auftrag Lk 22,31f nach Liechtenhan die ursprünglichere, noch nicht durch Gemeindetheologie alterierte Form des Jesuswortes darstellt, [27]) behandelt C. beide Logien als Parallelen eines echten Ausspruchs Jesu und möchte den von Lk 22,31f abweichenden Wortlaut der Mt-Stelle aus einer „Sondertradition" erklären, die ursprünglich in den gleichen Rahmen gehöre wie das Wort Lk 22,31f, und die auch der Verf. von Joh 21,15ff gekannt zu haben scheine (203.205f).

3) C. hebt sich ferner nicht weniger ab von den neuesten Interpreten, die mit ihm Mt 16,18f. als „echtes" Jesuswort auslegen und sogar betont dessen „ganzen und zwar buchstäblichen Sinn" gewahrt wissen wollen. [28]) Immer noch wird im Sinne Früherer [29]) die Kephasrolle auf das Messiasbekenntnis bezogen, auf den Bekenntnisinhalt als solchen wie bei A. O e p k e [30]) oder

---

[22]) Als solche Tatsachen führt er an: die späte Bezeugung des Primat-Wortes durch das Mt-Ev.; die Entfaltung der tatsächlichen Stellung des Jakobus; das Verhalten des Paulus gegenüber Petrus; die „vornehm-sachliche, aber ebenso unmißverständlich-entschiedene Zurückweisung" der überragenden kirchlichen Führerstellung des Petrus im Joh.-Ev. (Kap. 21) (aaO 281 u. 279).

[23]) aaO 281.

[24]) Der Kirchengedanke bei Matthäus 16,18, in: Zeitschr. f. syst. Theol. 20 (1943) 140.

[25]) aaO 127-140. Vom „ersten Stein" (statt vom Fundament) sprechen u. a. auch H. D. W e n d l a n d (Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus, 1931, 169.175) und R. Newton F l e w (Jesus and his Church, 1938, 128f. 133). Auch nach W. M i c h a e l i s ist vielleicht wahrscheinlicher „mehr an einen einzelnen mächtigen Stein" gedacht als an das Fundament (Das Ev. nach Matthäus, 2. Teil [Prophezei], 1949, 342f).

[26]) aaO 140.

[27]) Die urchristliche Mission (Abh. z. Theol. des AuNT 9) 1946, 9f. Liechtenhan vermißt freilich in der „Urform" Lk 22,31f die Verleihung des Ehrennamens Kephas (aaO 9).

[28]) F. J. L e e n h a r d t, Etudes sur l'église dans le Nouveau Testament, in: Université de Genève. Recueil de la Faculté de Théologie Protestante, 1940, 21.

[29]) z. B. von H. D. Wendland aaO 168f.: die Christuserkenntnis und das Christusbekenntnis.

[30]) Der Herrnspruch über die Kirche Mt 16,17-19, in: Studia Theol. 2 (1950) 157: „Das eigentlich Grundlegende ist also sein Glaube und der objektive Inhalt, den dieser umfaßt: Jesus der Messias".

auf Petrus „dans son autorité personelle de confesseur“ wie bei P. Bonnard.[31]) In einer eigenartig gewaltsamen Zuspitzung erklärt F. J. Leenhardt das Petrusbekenntnis als Grundstein der Kirche, insofern dieses Bekenntnis den Einbruch der Kräfte der kommenden Welt in Petri Herz offenbart, und Petrus in dem verborgenen Messias Jesus den künftig in der Herrlichkeit erscheinenden Messias und die mit ihm erscheinende Gemeinde der Heiligen, die ekklesia der danielischen Prophetie erkennt, ja im Augenblick seines Messiasbekenntnisses diese ekklesia der Zukunft gewissermaßen repräsentiert und inkarniert.[32]) So sehr Leenhardt des weiteren an der Feststellung liegt, daß die dem Simon geschenkte Grundsteinfunktion, nämlich die Inspiration zum (ersten) Messiasbekenntnis als solche dem Simon keineswegs vorbehalten ist,[33]) und auch Oepke betont, gleicher Glaube bedeute in diesem Falle „grundsätzlich gleichen Auftrag und gleiches Recht“, weil Petrus sein Bekenntnis im Namen aller ablege,[34]) meint Jesus nach C. mit dem Wort vom Kirchenbau auf den Felsen „wirklich die Person Simons“ (232.231f) und bezeichnet diesen in einem ausnehmenden Sinne als Fundament der zu bauenden Kirche,[35]) so daß die „gehobene geschichtliche Stellung eines Einzelnen“, nämlich des Petrus, mit der Erklärung zum Felsen nicht nur „nicht unvereinbar“[36]) sondern von letzterer geradezu gefordert ist.

Daß Autoren, die Mt 16,17ff irgendwie aus dem „Sündenfall der werdenden Kirche“ (Oepke) erklären, in V. 19 die Übertragung der Disziplinar- und Lehrgewalt ausgesprochen sehen[37]) und, je später sie die Entstehung des Logions ansetzen, desto nachdrücklicher betonen, in dieser „feierlichen Übertragung der gesamtkirchlichen Leitung“ auf Petrus müsse der Begriff der Vollmacht „so umfassend wie möglich“ verstanden werden,[38]) überrascht exegetisch nicht sonderlich. Eine derartige Interpretation von V. 19, wenigstens der von C. auf die Kirchenleitung gedeuteten Binde- und Lösegewalt (19b) ist aber den neuesten Vertretern der Echtheit von Mt 16,18 f. keineswegs selbstverständlich.[39]) J. Jeremias deutet die Schlüsselübergabe — im Unterschied zu C. (s. u.) — zwar als Übertragung der Vollmacht zur geistlichen Leitung der Kirche. Er spricht aber nicht wie C. davon, daß in V. 19 „deutlich von Leitung der Kirche“, von „Lehr- und Disziplinargewalt“ die Rede sei (251. 236 u. ö.). Enstprechend seinem Verständnis der Binde- und Lösegewalt als „richterlicher“ Vollmacht will er vielmehr die geistliche Leitung der Kirche verstanden haben als „die Vollmacht, über die Ungläubigen das Gericht zu verhängen und den Glaubenden die Vergebung zuzusprechen“.[40]) Fast alle Echtheitsvertreter schließen eine institutionelle Stellung des Apostels, den Gedanken einer Übertragung

---

[31]) Jésus-Christ édifiant son église (Cahiers théologiques de l'actualité protestante 21) 1948, 26.
[32]) aaO 21f.
[33]) aaO 22.
[34]) aaO 157.
[35]) Petrus stellt nach C. innerhalb des von allen Aposteln gebildeten Fundaments den Felsen, den besonders sichtbaren Felsen dar (244f).
[36]) So nach A. Oepke aaO 157 Anm. 1.
[37]) Vgl. etwa R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition 2. A. 1931, 147; vgl. ders. Theologie des NT (1948) 63. — H. Strathmann aaO 253.
[38]) So v. Campenhausen aaO 141f.
[39]) Wenn ich W. Michaelis' Erklärung (aaO 348f) recht verstehe, deutet er V. 19 auf die in der Vollmacht Jesu erfolgende Auslegung der Schrift, die aber kein Vorrecht Petri ist.
[40]) Art. kleis, in Theol. Wörterbuch III 750,21ff. In seinen früheren Schriften scheint Jeremias V. 19 mehr auf die Vollmacht zu Lehrentscheidungen zu deuten, die die Disziplinargewalt (Aufnahme und Ausschluß von der Gemeinde) in sich schließt, vgl. Jesus als Weltvollender (Beiträge z. Förderung christl. Theol. 33,4) 1930, 63.

der Lehr- und Disziplinargewalt in dem von C. verstandenen Sinne der Kirchenleitung deutlich und entschieden aus. Sie deuten die Übertragung der Binde- und Lösegewalt irgendwie auf die zweifache Wirkung des Dienstes am Wort, der Gottesreichverkündigung (Gericht und Heil), die das Amt des Petrus wie das aller seiner Mitjünger ist, [41]) auf „the inevitable result of the apostolic preaching which was the word of judgement“ [42]) oder — womit sachlich immer dasselbe gesagt wird — auf die „Botschaft der Gnade“.[43]) Ganz aus der Reihe fällt die in ihrer Art geradlinige Erklärung F. J. Leenhardt's, die freilich die Übertragung der kirchlichen Leitungsvollmacht auf Petrus sachlich und ausdrücklich ebenfalls ausschließt: Grundstein (la pierre de fondation) in der Kirche und Pförtner des Reiches wird Petrus durch ein und dieselbe Tätigkeit, zu der die anderen Jünger in gleicher Weise berufen sind, nämlich durch die missionarische Tätigkeit, „deren Pointe, Resumé und Kriterium das Messiasbekenntnis ist“. Auf diesem Bekenntnis beruht nach Leenhardt auch die angeschlossene Aufforderung an Petrus (16,19b) und alle Evangeliumsverkünder (18,18), den originalen und originellen Charakter der messianischen ekklesia zu wahren, sich angesichts der Versuchungen der Endzeit nicht verführen zu lassen und nicht solche in die ekklesia aufzunehmen, die andere Messiasse bekennen[44]) Am bemerkenswertesten ist vielleicht der Vergleich mit Oepke's erwähntem Aufsatz, dem C. besonders in der Abweisung der grundlegenden Einwände Bultmanns und Kümmels gegen die Kirchenstiftung Jesu, in der Betonung des organischen Zusammenhangs zwischen Messiasbewußtsein und dem Gottesvolkgedankens sowie der Bedeutung der Abendmahlsfeier bzw. des messianischen Todesleidens für die Konstituierung des neuen Bundesvolkes, der ekklesia, zur Seite geht. Um den Gedanken an „eine sakrale Rechtspflege im Diesseits“, eine „organisierte Kirche“ in betontem Unterschied zum Reiche Gottes auszuschließen, beschränkt Oepke die Binde- und Lösegewalt auf „eine wirksame Predigt der Vergebung der Sünden“, zu der freilich als Kehrseite für den Fall der Unbußfertigkeit das Behalten der Schuld und der Ausschluß aus dem Gottesreich gehöre. Abschließend erklärt er V. 19 kurz als „die Vollmacht zu wirksamer Seelsorge“, die als selbstloser Dienst des Gehorsams allen übertragen ist, die dem Petrus in Glauben und Auftrag gleichgestellt sind (Mt 18,18).[45]) Demgegenüber überträgt Jesus dem Petrus nach C. mit der Binde- und Lösegewalt eindeutig die Kirchenleitung, die er freilich mit anderen Jüngern teile (Mt 18,18), die ihm und ihm allein aber in besonderer Weise gegeben sei, weil sie nur für ihn mit der Ankündigung verbunden ist, daß auf ihn als den Felsen die ekklesia gebaut werden soll (229 bis 231. 251).

4) Als eine Besonderheit seines Buches betrachtet C. schließlich die thematische Behandlung der Frage nach der Anwendung des Wortes Mt 16 auf die nachapostolische Kirche. Gewöhnlich werde als einzig mögliche Aktualisie-

---

[41]) H. D. Wendland aaO 178-181. — J. Horst aaO 141-143. — J. Schniewind, Das Ev. nach Matthäus (Das NT Deutsch) 5. A. 1950, 191.
[42]) R. Newton Flew aaO 134f.
[43]) W. Vischer, Die evangelische Gemeindeordnung. Matth. 16,14-20,28 (1946) 25.
[44]) aaO 25f. Die Geschichte bestätigt Leenhardt, daß Petrus zwar einen Platz ersten Ranges einnahm in der Erbauung (construction) der Kirche (daß er nämlich als der erste Evangeliumsverkünder gemäß der Weissagung Jesu der Fundamentlegungsstein der Kirche war), nicht aber in ihrer Leitung (direction), wie die kath. Exegese voraussetze (aaO 23f); man könnte hinzufügen, auch C.
[45]) aaO 159-163.

rung des Wortes an Petrus überhaupt nur die römisch-katholische in Betracht gezogen und mit einer gewissen problemlosen Selbstverständlichkeit von den einen bejaht, von den andern abgelehnt (175).[46]) Es sei vielfach der Irrtum protestantischer Theologen, daß sie für die theologische Anwendung die Fortsetzung des Herrenwortes in V. 19, in der deutlich von der Leitung der Kirche die Rede sei, nicht genügend in Betracht ziehen (251). Die Beantwortung der Frage nach einer „legitim" möglichen Anwendung des Herrenwortes Mt 16 auf die nachapostolische Kirche bildet zweifellos das zentrale Anliegen der exegetischen und theologischen Bemühungen des Verf. überhaupt, die negative Beantwortung, die Ablehnung einer „Nachfolge" Petri sicher nicht weniger als die positive (s. o.).

Eine Reihe von Äußerungen könnten freilich im Leser den Eindruck erwecken, C. wolle die Möglichkeit einer Anwendung von Mt 16 im Sinne des Sukzessionsprinzips nicht schlechthin und grundsätzlich bestreiten. So wenn er einerseits ja nicht sagen will, „daß die Schrift das Sukzessionsprinzip verurteile" (247 Anm. 84a), sogar betont, daß im NT eine successio apostolica im Sinne eines Weitergehens der Leitungsfunktion „an a n d e r n Stellen direkt oder indirekt vorhanden ist" (243 Anm. 75. 246f.), anderseits ausdrücklich feststellt, Jesus würde mit dem Gründungswort Mt 16 gewiß „nicht etwa die Wirksamkeit anderer Leiter der Kirche für die spätere Zeit" ausschließen, wenngleich daselbst von solchen späteren Leitern keineswegs die Rede ist (236). Oder er stellt im Hinblick auf die Ur- und Vorbildlichkeit der petrinischen Kirchenleitung für alle Kirchenleitung der nachpetrinischen Zeit fest, aus der Tatsache, daß im Anfang ein Einzelner als „Fels" unter den „Säulen" der Kirche vorstand, sei „nicht notwendig zu schließen, daß auch in aller späteren Zeit ein Einzelner an der Spitze der Gesamtkirche stehen müsse" (255). Vor allem fällt weiter auf, daß C. gerade in diesem unmittelbaren Zusammenhang seiner dogmatisch-theologischen Ausführung, in dem er die Frage beantworten will, „nach welchem Prinzip die Gemeindeleitung in der Folgezeit zu bestimmen ist" (255), diese Frage nicht grundsätzlich aufwirft und beantwortet bzw. verneint. Er stellt also nicht etwa wie E. Stauffer[47]) ohne jeden Blick auf eine etwaige geschichtliche Realisierung die Frage, ob die Möglichkeit besteht, Mt 16 im Sinne der Sukzession auf nachfolgende Leiter der Kirche, auf Nachfolger Petri anzuwenden. In Übereinstimmung mit seiner einleitenden Problemstellung[48]) faßt er vielmehr ausschließlich und von vornherein die Beziehung der Petrusnachfolge „auf Rom als Sitz der Gesamtleitung der Kirche" ins Auge (256) und bestreitet lediglich die nach seiner Meinung von der katholischen Kirche „mit einer gewissen Problemlosigkeit" als selbstverständlich angesehene Auffassung, „daß gar kein anderes als ein an eine bestimmte Gemeinde gebundenes Sukzessionsprinzip hier in Betracht kommen könne" (255. 255—268). „Mt. 16,17ff", so versichert C., „sagt kein Wort darüber, wie die Nachfolge des Petrus in der Gesamtleitung der Kirche zu bestimmen sei, und es ist Willkür, a priori nur mit dieser e i n e n Möglichkeit zu rechnen, daß eine Gemeinde, die —

[46]) In Bezug auf R. B a u m a n n, Das Petrus Bekenntnis und Schlüssel (1950), meint C., dieser formuliere das Problem weitgehend richtig, löse es aber bei allem Bestreben, sich auf die Schrift zu stützen, „doch wohl zu schnell im Sinne der katholischen Lehre" (250 Anm. 87).

[47]) Die Theologie des NT, 3. A. (1946) 16; vgl. u. Anm. 50.

[48]) Vgl. S. 173: „Schließlich haben wir noch das sehr wichtige Problem zu behandeln, ob eine g e o g r a p h i s c h e Begrenzung eines an einen Apostel gerichteten Wortes auf Bischöfe einer b e s t i m m t e n Stadt zu rechtfertigen ist ... Ist wirklich das an einen Bischofssitz gebundene Sukzessionsprinzip als allein möglich oder auch nur als legitim anzusehen?".

übrigens nicht in der apostolischen Offenbarungszeit, sondern später — unter den andern Kirchen herausragt, den Nachfolger des Petrus für immer zu stellen habe" (263). Man würde aber C. gründlich mißverstehen, wenn man meinte, er wolle die Beziehung des Wortes Mt 16 auf die römischen Bischöfe als Nachfolger Petri zwar als eine legitime Möglichkeit gelten lassen, aber betonen, daß diese Anwendung „nur eine" Möglichkeit ist, keineswegs die einzige. Desgleichen, wenn man meinte, C. wolle nur „ein an eine bestimmte Gemeinde gebundenes Sukzessionsprinzip" als unmöglich ablehnen, keineswegs aber das Sukzessionsprinzip als solches; er würde also m. a. W. die Beziehung von Mt 16 auf nachfolgende Einzelinhaber der petrinischen Kirchenleitung grundsätzlich als legitime Möglichkeit bestehen lassen. Auch in diesem Falle würde sich, um das nebenbei zu sagen, weil wir es hier ja mit C's. dogmatisch-theologischen Folgerungen zu tun haben, der katholische Dogmatiker durch C's. Ablehnung nicht im geringsten getroffen fühlen, da jenem die geschichtlich gegebene und bis heute andauernde Verknüpfung des Sukzessionsanspruchs bzw. der Petrusnachfolge mit einem bestimmten Bischofssitz, nämlich dem der römischen Gemeinde, zwar wichtig ist für die Feststellung des Primatsinhabers, aber deshalb noch keineswegs ein Begriffsmoment seines Sukzessionsprinzips[49]) darstellt. Selbstverständlich intendiert C. auch hier den Nachweis, daß die Frage, nach welchem Prinzip die Gesamtleitung der Kirche in der Folgezeit zu bestimmen ist (255ff.), überhaupt nicht im Sinne des Sukzessionsprinzips beantwortet werden kann. Um sich jedoch diesen Nachweis zu erleichtern, ihn zum Abschluß seines Buches möglichst in die Augen springen zu lassen, spricht er in diesem Zusammenhang nur „von einem an eine bestimmte Gemeinde gebundenen Sukzessionsprinzip" (255), von „Sukzession im Sinne der Bindung an einen Bischofssitz" (268). Auf diese Weise bietet sich ihm unbestreitbar die überaus billige Möglichkeit, „dieses Sukzessionsprinzip" von Mt 16, also von der Schrift her, als völlig willkürliche Auslegung darzutun. Nämlich durch die wiederholte Versicherung, es fehle in Mt 16,17ff jeder Hinweis darauf, „daß eine bestimmte Gemeinde die Sukzession in der Leitung der Gesamtkirche zu tragen hätte" (256; vgl. 262f); im ganzen NT sei „der Name Roms im Zusammenhang mit Petrus an keiner einzigen Stelle (!?) auch nur erwähnt" (256). Steht ihm sodann des weiteren geschichtlich fest, daß die Linie von dem später effektiv ausgeübten Primat der römischen Gemeinde nach rückwärts zur apostolischen Zeit, also zu dem historischen Petrus, nicht gezogen werden kann (262), weil Petrus von Rom aus nicht die Gesamtkirche regierte, es im Leben des Petrus überhaupt „keinen Ausgangspunkt für eine Sukzessionskette in der Gemeindeleitung" gibt (258), so kann er eben abschließend als glattes Ergebnis buchen: „Dieses Sukzessionsprinzip ist weder aus der Schrift noch aus der Geschichte der alten Kirche zu rechtfertigen" (268).

Trotz dieses beweistechnisch bedingten Verfahrens[50]) kann aber kein Zweifel aufkommen, daß die Anwendung von Mt 16 auf spätere Einzelinhaber

[49]) D. i. der vom Dogmatiker festgehaltenen Wahrheit, daß Petrus jure divino in seinem Oberhirtenamt immer einen Nachfolger haben muß.

[50]) Dazu scheint auch zu passen, daß sich C. etwa mit der Meinung Stauffers, im Hinblick auf die große Rolle, die der Stellvertretungs- und Sukzessionsgedanke in der altbiblischen Welt und der Zeit Jesu spielte, könne Jesus schon an einen Nachfolger Petri im Hirtenamt gedacht, „vielleicht" sogar schon von solchen Zukunftsfragen gesprochen haben (Theologie 17f), nicht im geringsten auseinandersetzt, diese Auffassung auch nirgends erwähnt, obwohl er Stauffer im übrigen 13mal zitiert.

der Kirchenleitung als Nachfolger Petri für C. exegetisch und theologisch schlechthin unmöglich ist, und er insofern ganz entschieden mit den übrigen Vertretern des sogenannten „neuen Consensus" — nach der Ausdrucksweise F. M. Brauns — „die Widerstandslinie" bezieht, die durch die Ablehnung der Apostelnachfolge gekennzeichnet ist.[51]) Diese Feststellung gilt, obwohl C. diese „Widerstandslinie" um ein beträchtliches Stück zurückverlegt, man wird fast sagen müssen, geradezu zu durchlöchern droht. Nach K. L. Schmidt, einem Hauptvertreter des von Braun geschilderten Consenses, ist zwischen dem jus divinum bei der Kirchenstiftung und dem jus humanum bei der Organisation dieser Kirche durch die Menschen als zwei völlig verschiedenen Dingen zu unterscheiden. Erst als die „res juris humani", die naturgemäß zu jeder Organisation und zu jeder Gemeinde gehören, nicht mehr als solche aufgefaßt, sondern durch die Betonung der völlig schriftwidrigen successio apostolica zu „res juris divini" gemacht wurden, erfolgte der Übergang von der Kirche des NT zur Kirche des Urkatholizismus und damit die Scheidung der protestantischen Kirchen- und Ämterlehre von der katholischen.[52]) Dieser radikalen Unterscheidung stellt C. schon im rein exegetischen Teil die Feststellung entgegen, in Mt 16,19 sei „von Funktionen des historischen Petrus die Rede, die in der Kirche weitergehen", weitergehen müssen, weil sie Kirchenleitung bedeuten, und es solche auch späterhin geben „muß" (236. 251; vgl. 241f).[53]) Wie schon vermerkt, möchte C. im Gegensatz zu K. L. Schmidt keineswegs die Ansicht vertreten, daß die Schrift das Sukzessionsprinzip verurteile; im Gegenteil, „Ansätze zu einer sogenannten ‚apostolischen Sukzession'" seien im NT selbst tatsächlich vorhanden, insofern Apostel „kirchliche Amtsträger" einsetzen und diesen die Leitung übergeben (246f). Freilich betont C. im selben Atemzug ebenso entschieden zugleich im Sinne des genannten Consensus, daß die Apostel diesen Männern nicht „ihr eigenes Apostelamt" übergeben und übergeben können (247), „im Unterschied zum Amt der Apostel" also nur das Amt des Leiters in der Kirche weitergeht und weitergehen muß (251), daß die an die Stelle der Apostel tretenden Ältesten und Bischöfe „nur ja nicht als Nachfolger im Sinne von ‚Fortsetzer der apostolischen Funktion' angesehen werden" dürfen (246).

C's. Gesamtausführungen zielen in der Tat eindeutig auf eben diesen Nachweis hin, daß der dem Petrus verheißene und von diesem in der „Gründungszeit" der Kirche tatsächlich ausgeübte Primat als streng persönlicher, einmaliger und unübertragbarer Sonderauftrag verstanden werden muß. Das ergibt sich einmal aus seinen vier hauptsächlichen Argumentationsgesichtspunkten:

1. Die Felsen = Fundamentrolle ist eine einmalige, nur am Anfang des Baues mögliche, also zeitlich begrenzte und unwiederholbare Funktion. Da die ganze Verheißung durch das Felsenwort dominiert ist, gehört auch die petrinische Kirchenleitung „mit zur einmaligen Felsenrolle, zur Fundamentlegung" (251), ist also ebenfalls temporal begrenzt und unübertragbar.

[51]) aaO 181; vgl. 157-182. An weiteren Vertretern sind etwa nachzutragen: F. S. Leenhardt aaO 22f — W. Michaelis, Mt 354f. — J. Schniewind, Mt 191; vgl. auch A. Oepke aaO 157. Mit besonderer Entschiedenheit wendet sich neuestens H. Lehmann gegen den Gedanken der apostolischen Sukzession (aaO 65).

[52]) Le Ministère et les ministères dans l'église du Nouveau Testament, in: Revue d'histoire et de philosophie réligieuse (1937) 313-336; vgl. 317f und 336.

[53]) „Garanten, Wächter, Hirten, Interpreten" sind nach C. „unentbehrliche Elemente, deren Christus sich beim Weiterbau seiner Kirche bedient" (250).

2. Der Sonderauftrag Petri hat apostolischen Charakter, d. h. Jesus spricht Petrus in Mt 16,17ff in seiner einmaligen, unwiederholbaren und unübertragbaren Eigenschaft als „Apostel" an.

3. Der Sonderauftrag Mt 16,18f haftet in seinem konkreten Sinngehalt ganz und gar an der einmaligen und unübertragbaren Eigenschaft des „ersten" Apostels, d. i. des ersten und wichtigsten Zeugen der Auferstehung.

4. Die Erfüllung dieses Sonderauftrags im nachösterlichen Leben und Wirken Petri bestätigt, daß der petrinische Primat nur temporale Bedeutung hat, nämlich für die Tage und Jahre der Gründung der Kirche.[54])

Schließlich ergibt sich die genannte Zielsetzung auch aus seiner positiven Beantwortung der dogmatisch-theologischen Frage nach der Anwendungsmöglichkeit der Mt 16,18f verheißenen Felsen- und Kirchenleitungsfunktion auf die spätere Kirche. Die Aktualisierung des „Felsens" = des Fundaments in den Evv. usw. ist nach C. deshalb wirklich möglich, aber auch nur deshalb, weil wir hier gemäß Joh 17,20 wirklich dem Zeugnis des historischen Petrus begegnen, nicht dem eines Nachfolgers, weil so „das historische Fundament" seine einmalige Form behält (248f). Und wenn C. aus der Tatsache, daß es doch auch späterhin in der Kirche Leitung geben muß, folgert, Petrus sei „in gewisser Hinsicht doch Ur- und Vorbild für alle künftige Kirchenleitung" (251.255), heißt das im Verständnis C.s ja nicht etwa, wozu der Ausdruck „Ur- und Vorbild" an sich verleiten könnte: die anfängliche Form der Kirchenleitung, nämlich nach C.s eigener Erklärung der dem Petrus verheißene und von ihm tatsächlich ausgeübte Primat, also die Handhabung der Gesamtleitung durch einen Einzelnen, sei auch für später verbindlich oder doch wenigstens ideal, wünschenswert! Ein solches Verständnis der Ur- und Vorbildlichkeit würde den absolut einmaligen, — wie C. im Zusammenhang betont — „den nicht übertragbaren Charakter" der Kirchenleitung des historischen Petrus gefährden. Entspräche es der Intention Christi, daß auch späterhin ein Einzelner der Kirche vorstehe, wie es nach C. Petrus tun soll und tat, so fände Petrus in einem wahren Sinne „Nachfolger". Zu diesem Verständnis der Ur- und Vorbildlichkeit würde auch gar nicht passen, daß Petrus selbst nach C. die (ideale) Leitung der Gesamtkirche verhältnismäßig bald aufgab, ohne sie etwa dem Herrenbruder Jakobus zu übergeben, ohne daß des letzteren Kirchenleitung irgendwie mit der normativen Bedeutung der bisherigen petrinischen Leitung der Urgemeinde in Verbindung gebracht würde. Mit der Ur- und Vorbildlichkeit der petrinischen Kirchenleitung soll vielmehr nach C.s eigener Feststellung nur gesagt sein: es „soll alle Leitung der auf dem Apostel aufgebauten spätern Kirche wissen, daß ihr die Schlüssel übergeben sind und daß sie zu binden und zu lösen hat" (255), nach C's. Erklärung also, daß sie Missionsauftrag und Kirchenleitungsvollmacht hat (228ff) oder, nach anderer Formulierung, „die missionierende und die ordnende" Leitung besitzt (238). M. a. W. genau das, was nach C's. eigenen Prämissen das Wesen der Kirchenleitung Petri ausmacht, daß diese zwar „auch den anderen Jüngern zuteil wird, daß sie ihm aber in besonderer Weise gegeben wird", nämlich in Verbindung mit der Felsenrolle (231), scheidet er als ur- und vorbildliche Norm aus. Dafür statuiert er eine vor- und urbild-

[54]) Diese Gesichtspunkte sind bis auf den unter Nr. 3 genannten Versuch einer Erklärung von Mt 16,18f. als solche zwar nicht neu, wurden aber bisher wohl nie so thematisch aus- und zusammengearbeitet wie in C.s vorliegendem Buch.

liche Bedeutung der petrinischen Kirchenleitung, die nicht nur von deren Wesen völlig absieht, sondern nach C's. eigenen Voraussetzungen auch völlig überflüssig ist. Damit alle Leitung der späteren Kirche, der oder die Leiter derselben, um den Besitz der Missions- und Kirchenleitungsvollmacht wissen, bedarf es nicht speziell „des Beispiels" Petri, wenn Jesus allen Aposteln zusammen den Missionsbefehl und nach C. ausdrücklich auch die Kirchenleitungsgewalt (Mt 18,18) übertrug. Natürlich statuiert C. des ersten Kirchenhauptes Leitung in diesem Sinne als Ur- und Vorbild für alle spätere Kirchenleitung, um nach der einen, nämlich negativen Seite, eine Anwendung von Mt 16 im Sinne des Sukzessionsprinzips auszuschließen. Letzteres ergibt sich auch eindeutig aus der Folgerung C's.: „Wenn . . . die Leitung der Kirche durch Petrus nur als Urbild in Betracht kommt, so ist damit eine solche ausschließliche Anwendung auf die römischen Bischöfe[35]) eigentlich von vornherein unmöglich" (255). Denn diese Folgerung ist nur schlüssig, wenn die „nur" urbildliche Bedeutung der petrinischen Kirchenleitung die Anwendung von Mt 16 im Sinne des Sukzessionsprinzips überhaupt ausschließt. Nach der anderen Seite möchte C. mit der so verstandenen Ur- und Vorbildlichkeit offensichtlich ein Antipendant zum Fortwirken der Felsen-Fundamentrolle schaffen. Freilich fällt dabei das „Weiterwirken" der petrinischen Kirchenleitung bedenklich stark ab gegenüber dem von C. behaupteten Weiterwirken des historischen „Felsens", der Aktualisierung des historischen Fundaments in den auf dem Petruszeugnis beruhenden Evv. usw., in denen wir mit der Person des Felsenapostels selbst „in Kontakt" stehen, das historische apostolische Fundament für uns „konkrete Gestalt" annimmt (248f.). Diese Diskrepanz fällt umso mehr auf, als C. selbst so stark betont, die beiden Funktionen der Felsenrolle und der Kirchenleitung seien in der Verheißung Mt 16 wie in der Erfüllung des Auftrages durch den nachösterlichen Petrus unabtrennbar miteinander verknüpft. Diese Folgerungen über das Weiterwirken der Felsen- und Kirchenleitungsrolle Petri stehen gewiß im abschließenden dogmatisch-theologischen Kapitel. Man wird sich aber doch fragen, ob derart schwache und inkonzinne Deduktionen einen Sinn haben in einem Buche, das der Verf. ausdrücklich als „eine historische Arbeit" betrachtet und seitens der Bibliothekare „in die Geschichte des Urchristentums" eingereiht haben will (7). Damit stellt sich uns indes bereits die Aufgabe einer kritisch-exegetischen Würdigung des oben gekennzeichneten Beweisverfahrens des Verf.

III.

1. Die These vom grundsätzlich einmaligen und unübertragbaren Charakter des Sonderauftrags Petri stützt C., wie bereits vermerkt, zunächst auf die Erklärung, das die ganze Verheißung Mt 16, 18f bestimmende Wort vom Bauen der Kirche auf den „Felsen" setze ein einmaliges, nur am Anfang des Baus mögliches, also zeitlich begrenztes und unwiederholbares Geschehen voraus, nämlich die „Fundamentlegung". Inwieweit ist diese Exegese zu rechtfertigen oder gar zwingend? Und zwar unter der von C. geteilten Voraussetzung, Mt 16,18f sei als ursprüngliche Einheit zu fassen.

[35]) Nämlich im Sinne eines an eine bestimmte Gemeinde gebundenen Sukzessionsprinzips (255).

a) Für diese Interpretation stützt sich C. unter anderem auf das Jesuswort Lk 22,31f. Dessen Inanspruchnahme sei hier vorweg ins Auge gefaßt. Entgegen ausdrücklichen Versuchen, das Messiasbekenntnis von Caesarea Philippi als den geschichtlichen Rahmen der Verheißung Mt 16,18f festzuhalten,[56]) begründen C. (190—201) und, nach ihm, Lehmann [57]) im einzelnen etwas verschieden, aber im ganzen wohl überzeugend, daß das Wort Mt 16, 18f nicht in den Mk(Lk)-Rahmen paßt und ursprünglich auch nicht in diesen Rahmen gehörte, in den es vom heutigen Mt-ev gestellt wird. Nach C. selbst, der im Unterschied zu Lehmann Mt 16 als echtes Wort des vorösterlichen Jesus ansieht, gehört es wahrscheinlich nicht nur in den gleichen Rahmen wie Lk 22,31f, sondern hat als Parallelüberlieferung dieses Lk-Wortes zu gelten. Er gesteht zwar ausdrücklich, die Nichtübereinstimmung im Wortlaut sei „der einzig schwache Punkt" dieser Hypothese, und seine Erklärung von Mt 16,18f stehe und falle als ganze nicht etwa mit dieser Annahme über den ursprünglichen Rahmen (205f). Die Tatsache, daß sich im Lk-Wort der Befehl Jesu, die Brüder zu stärken, an den historischen Petrus richtet, der Jesus verleugnet hat, bestätigt ihm aber doch eindeutig, daß auch in Mt 16 nur der historische Petrus angeredet ist, nicht etwa Nachfolger (236). Selbstverständlich setzt dieses Lk-Wort, das in der Tat über die Situation unmittelbar nach der Passion und über den Jüngerkreis nicht hinausgehen dürfte,[58]) eine ganz konkrete, in ihrer Art einmalige Situation voraus und spricht insofern von einer ganz konkreten, geschichtlich einmaligen Aufgabe Simons. Sofern dieser Auftrag mit C. zugleich im Lichte der Verheißung Mt 16 zu verstehen ist, kann man auch sagen: Lk 22,31f spricht von der Aufgabe Simons, der kommenden ekklesia Halt zu verleihen, in concreto, eben im Hinblick auf die durch die Passion eintretende Situation der Jünger und des Simon im besonderen. Die ausschließlich persönliche Bedeutung der Primatsverheißung Mt 16 ließe sich aber mit Lk 22,31f nur dann exegetisch begründen, wenn das Lk-Wort eine wirkliche Parallelüberlieferung zu Mt 16, 18f darstellte, die beiden Stellen ein und dasselbe Jesuswort wiedergäben, Lk 22,31f gewissermaßen als authentische Interpretation der Mt-Stelle gelten könnte. Das möchte C. in der Tat annehmen, ohne freilich im übrigen Mt 16,18f als locus classicus seines Petrusbildes aufzugeben. Gegen diese Annahme spricht aber nicht nur die Verschiedenheit des Wortlauts im allgemeinen, sondern auch im besonderen der Umstand, daß gerade Lk 22,31f jegliche Bezugnahme auf den Kephas-Namen, der der Mt-Fassung wesentlich ist, fehlt. Wohl mit Recht machte sodann schon Lehmann gegen C. geltend, es dürften trotz der Verwandtschaft der beiden Stellen „die sehr markanten Unterschiede ... nicht nur den Wortlaut, sondern auch der ganzen Stimmung, dem Tenor und der Sache nach, nicht übersehen werden ... Eine Beziehung zur Passion vermag ich in Mt. 16,17—19 nicht festzustellen".[59])

[56]) Vgl. besonders Oepke, Herrnspruch aaO 155. Katholischerseits setzt R. Graber zum Zwecke seines indiskutablen Nachweises, Mk und Lk hätten die stark politische bzw. theopolitische Primatsklausel aus Klugheitsrücksichten verschwiegen, den Zusammenhang Mt 16,13-19 und dessen Wortlaut („Für wen halten die Leute den Menschensohn?") in dem vor dem entscheidenden Jahre 42 geschriebenen Mt-Ev als ursprünglich voraus: Petrus der Fels. Fragen um den Primat (1950) 25-36; vgl. dazu die Besprechung von J. Bonsirven S.J., in: Biblica 33 (1952) 535f. — Wie ich nachträglich sehe, verteidigt auch P. Gaechter S. J. in seiner Besprechung die Verknüpfung des Kirchenbau-Wortes mit dem Messiasbekenntnis als ursprünglich: Petrus und seine Nachfolge, in Zeitschr. f. Kath. Theol. 75 (1953) 331—333.

[57]) aaO 45-57.

[58]) J. Schmid, Das Ev nach Lk (Das NT 3) 2. Aufl. 1951, 268.

[59]) aaO 63f.

b) Größeren Nachdruck legt C. indes auf die durchaus zutreffende Feststellung, Jesus rede in Mt 16 nicht von einer Nachfolge oder Nachfolgern Petri (233—237). Daß hier wirklich der von Jesus zum „Kepha" erklärte historische Simon angesprochen wird, nur diesem unter den Zwölfen die Verheißung V. 18f gegeben wird, daß von Nachfolgern kein Wort dasteht, ist der Exegese durchaus geläufig, der katholischen [60]) wohl nicht weniger als der protestantischen. Vom exegetischen Standpunkt ist die gleiche Reserve angebracht gegenüber der apriorischen Behauptung, in Mt 16,18f seien zugleich Nachfolger Petri angeredet o. ä., wie gegenüber dem gegenteiligen apriori, das C. zu leiten scheint, daß nämlich das von Simon als „dem Felsen" Gesagte „nur von ihm, dem historischen Apostel" gelte (238). Wie bei jedem anderen an Apostel gerichteten Auftrag wird vielmehr auch hier die Frage zu prüfen sein, ob eine Geltung desselben über die apostolische Generation hinaus in der Konsequenz seines Sinnes und der Gesamtverkündigung Jesu liegt oder nicht, liegen k a n n oder n i c h t liegen k a n n. Die Gründe, mit denen der Verf. dartun will, daß die Verheißung Mt 16 nur dem historischen Petrus gilt und gelten k a n n, daß eine Ausdehnung der dem Simon verheißenen Funktion auf nachfolgende Funktionsträger unmöglich ist — um den Aufweis des „unmöglich" geht es auch hier in erster Linie —, können exegetisch schwerlich als beweisend gelten.

Um „exegetisch" berechtigt zu sein, in Petrus zugleich Nachfolger angeredet zu sehen — so formuliert C. überaus voll —, müßte das „irgendwie angedeutet sein", weil Jesus überall, wo er sonst von den von seinen Jüngern auszuübenden Funktionen spricht, „doch offensichtlich nur die Jünger selbst, nicht Nachfolger" meint (235). Solche Forderungen und Folgerungen wird man sehr vorsichtig handhaben müssen. Von vornherein läßt sich hier nämlich die Frage entgegenstellen: sind wir deshalb, weil dem Wortlaut Mt 16 nach tatsächlich n u r Simon angeredet wird („d u bist der Fels") und von Nachfolgern wirklich nicht die Rede ist, exegetisch schon zur Folgerung C's. berechtigt, der Auftrag könne nur dem Apostel Simon Barjona, nur der Person des später den Namen „Kephas-Petrus" führenden Apostels gelten? Wohl kaum! Denn Jesus sagt nach 16,18 ja nicht einfach: und ich sage dir: auf dich will ich meine Kirche bauen, vielmehr: „und ich sage dir: du bist der Fels, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen". Jesus will also seine ekklesia demnach nicht einfach auf Simon, den Apostel Simon bauen, sondern auf Simon als „den Felsen" d. i. nach bestbegründeter Exegese auf Simon als Träger einer Funktion,[61]) der Fundamentfunktion, die als solche dem hier verwendeten Bilde nach hinsichtlich ihrer Geltung der Dauer des Bauens der ekklesia bzw. des Bestandes des Baus überhaupt zugeordnet ist. Gewiß wird diese Funktion dem Simon und gerade dem Simon übertragen; er und gerade *er* ist das Fundament der zu bauenden Kirche — in Gegenüberstellung zu den anderen Jüngern selbstverständlich, nicht zu Männern

[60]) M. M e i n e r t z, Theologie des Neuen Testamentes I (1950) 78. — J. S c h m i d, Das Ev nach Mt (Das NT 1), 2. Aufl. 1952, 201. Vgl. K. H. S c h e l k l e in seiner Besprechung: „Niemand wird doch wohl von Mt 16,17-19 aus apriorisch den römischen Primat konstruieren wollen ..." (Theol. Quartalschr. 133, 1953, 104).

[61]) Daß Kepha-Petrus als Funktionsbezeichnung zu verstehen ist, wird ungefähr allgemein anerkannt. Ph. V i e l h a u e r stellt die Frage, ob die Vorstellung der Kirche als Haus oder Tempel Gottes primär ist und das Wort Mt 16,18 gestaltete, oder umgekehrt das Wortspiel Petros-petra bzw. Kepha-kepha primär ist, und möchte das Zweite als wohl wahrscheinlich ansehen, da der Sinn von Mt 16,17-19 sei, Petrus als die Autorität der Gemeinde anzusehen: Oikodome (Diss. theol. Heidelberg 1939), 1940, 74.

einer späteren Generation. Aber diese Funktion wird gleichzeitig von der Person Simons abgesetzt, als eine durch den Bau der ekklesia bedingte Funktion. Damit werden wir zu einem weiteren Gesichtspunkt geführt.

Die zitierte Forderung ist nämlich ein durchaus zweischneidiges Schwert in C's. eigenen Händen. Was berechtigt ihn denn exegetisch zu der ihm selbstverständlichen These, die den Aposteln übertragenen Funktionen der Kirchenleitung (Mt 18,18) und des Missionierens „müßten" weitergehen, die Apostel würden durchaus legitim „Amtsträger" einsetzen, denen sie die Leitung übergeben, wenn Jesus doch mit Mt 18,18 und mit dem Missionsbefehl n u r die angeredeten Jünger selbst gemeint, also im Sinne der Alternative des Verf. ein Weitergehen der Missions- und Leitungsfunktion durch andere als die angeredeten Apostel ausgeschlossen hat? Erkennt C. faktisch jedenfalls eine Ausdehnung dieser Auftragsworte auf nachfolgende Träger der Leitungs- und Missionsfunktion als legitim an, obwohl in Mt 18,18 und 28,19f etwa selbstverständlich genau so wenig wie in Mt 16,18f auf Nachfolger hingewiesen wird, dann kann analoger- und konsequenterweise eine Ausdehnung der Kepha-funktion von Mt 16 auf nachfolgende Funktionsträger nicht schon deshalb „illegitim", sogar „unmöglich" sein, weil solche „Nachfolger" in Mt 16 nicht irgendwie angedeutet sind. Der Vergleich mit dem Missions- und Taufbefehl Mt 28 erscheint besonders lehrreich. Dieser ist nicht weniger ein „Gründungswort" als Mt 16, wenn der Auferstandene nach C. mit dem Taufbefehl implicite „die Aufforderung zur K i r c h e n g r ü n d u n g erteilt".[62]) Nach dem Mt 28,18—20 vorliegenden Wortlaut gilt der universale Missionsbefehl, der den Taufbefehl in sich schließt, offensichtlich so lange, als der Auferstandene den Trägern und Vollstreckern desselben seine Gnadengegenwart gewährt, nämlich „bis zur Vollendung der Weltzeit". Unter der Voraussetzung, daß dieser sicher stark kerygmatisch geprägte Missions- und Taufbefehl sachlich die Meinung Jesu trifft, würde eine Beschränkung seiner Geltung auf die angeredeten Jünger der Auffassung gleichkommen — die C. selbst aber nicht teilt —, Jesus habe das Weltende mit Bestimmtheit in nächster Nähe, jedenfalls vor dem Aussterben der apostolischen Generation erwartet. Zur Zeit der Abfassung des heutigen Mt-Ev. war weder das Weltende schon eingetreten, noch wurde der Missions- und Taufbefehl nur von den durch den Auferstandenen selbst beauftragten „Elfen" (28,16) ausgeübt; vielmehr sicher auch von anderen Männern neben und nach den Aposteln. Insofern berechtigt auch nichts zur Folgerung, der Auferstandene habe in der Auffassung des Evangelisten die Ausübung des Missions- und Taufbefehls auf die Person „der Elfe" beschränkt, „nur" diese „gemeint", weil er in der Tat nur diese anredet, aber „Nachfolger" keineswegs andeutet.[63])

Damit ist schon angedeutet, daß C's. Forderung, von der gesamten Redeweise Jesu her gesehen, auch keineswegs billig ist. Gewiß bringt C. „gerade noch a m R a n d e d e r E x e g e s e" (237) zum Ausdruck, daß er seine Erklärung von Mt 16 verstanden haben will als ekklesiologische Applikation des exegetischen und dogmatischen Prinzips seines Buches „Christus und die Zeit".[64]) Wäre aber in diesem Zusammenhang eine Auseinandersetzung

---

[62]) Königsherrschaft Christi und Kirche im NT, in: Theol. Studien 10 (1950) 9.

[63]) Vgl. die sich besonders auf K. H. Rengstorf stützenden Ausführungen Baumanns über den allgemeinen Aussendungsbefehl aaO 12-21.

[64]) So formuliert bereits P. B o n n a r d, Le Livre d'O. Cullmann sur l'Apôtre et l'église, in: Revue de Théol. et de Philos. 3,3 (1953) 31.

mit dem in letzter Zeit besonders von Baumann herausgestellten Gesichtspunkt nicht zweckmäßiger gewesen? Daß Jesus nämlich, da er vom „Felsen" spricht, nicht anders rede als er immer sprach, auch in der Aussendung vom Berge oder auf dem Berge der Himmelfahrt (Apg 1): „er redete sein Geschlecht an, damit das Volk der Endzeit insgesamt — ob nun die Vollendung der Zeit alsbald kam oder verzog".[65]) Eine gewissermaßen theoretische Erklärung, Simon Barjona könne oder müsse als Kepha-Petrus Nachfolger haben, ist von hieraus gesehen in der Tat nicht zu erwarten, auch wenn Jesus beim Felsenwort an eine nicht auf die Lebenszeit Simons beschränkte Funktion gedacht hätte.

c) Dieser Gesichtspunkt wird exegetisch von entscheidender Bedeutung, wenn man sodann mit C. anerkennt, daß die Dauer der Kirche in Mt 16 zwar nicht ausdrücklich auf die Zeit nach dem Tode des Petrus ausgedehnt, aber auch nicht begrenzt ist (233), ja mit der Möglichkeit rechnet, Jesus habe im ersten Satz V. 18 „an eine viele Generationen umfassende Zeit gedacht" (234). C. stellt im exegetischen Teil auch ausdrücklich fest: wenn sich Jesus im Augenblick, da er gerade dem Petrus eine Verheißung gab, sehr wohl darauf beschränken konnte, „von dem anfänglichen Bauen zu sprechen", so müsse das nicht heißen, „daß er der Meinung gewesen wäre, der Bau würde zu Lebzeiten des Petrus zu Ende geführt" (234). Der Folgerung, Jesus könnte in diesem Fall ein Fortbestehen der Felsen = Fundamentfunktion in „Nachfolgern" Petri einschließen oder jedenfalls nicht ausschließen, beugt C. freilich vor durch die kategorische Erklärung: „N u r d a s W e r k d e s B a u e n s gehört in diesem Satze einer nicht begrenzten Zukunft an, n i c h t a b e r d i e F u n d a m e n t l e g u n g d e s F e l s e n, auf den gebaut wird!" (234). Und wenn Jesus im ersten Satz V. 18, der vom Bauen handelt, „wirklich auch die nachpetrinische Zeit miteinschließt, so heißt dies nur, daß die von dem historischen Petrus ausgeführte h e i l s g e s c h i c h t l i c h e i n m a l i g e Felsenmission so beschaffen ist, daß sie über seinen Tod hinaus in ihrer Einmaligkeit weiterwirkt, so daß der historische Petrus, und nicht Nachfolger, auch bei diesem unbegrenzten Weiterbauen das Fundament ist und bleibt" (235).

In dieser ausdrücklichen Unterscheidung von Fundament l e g u n g und dem B a u e n auf dem Fundament werden die bildlich-vorstellungsmäßigen Voraussetzungen sichtbar, die C's. Erklärung von Mt 16 bestimmen. Er geht vom A b l a u f eines Hausbaus aus. Zunächst wird das Fundament gelegt. Das ist selbstverständlich, normalerweise wenigstens, ein einmaliges, nicht wiederholbares und auch gegenüber dem nachfolgenden Bauen zeitlich begrenztes Geschehen. Auf dem Fundament kann weitergebaut werden, nachdem die Fundamentlegung fertig, abgeschlossen ist; oder anders ausgedrückt: die Errichtung des Baus auf dem Fundament hat den Akt der Fundamentlegung zur Voraussetzung. Dementsprechend sind nach C. in der Verheißung V. 18 zwei Akte zu unterscheiden: 1. die chronologisch begrenzte Fundamentlegung; 2. das chronologisch nicht begrenzte Werk des Bauens auf dem Fundament. Der Ausdruck „Fundamentlegung" gibt so recht den Leitgedanken der C.schen Exegese von Mt 16 wieder. Weil er bei der Aussage „und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen" vorstellungsmäßig

[65]) aaO 37-39.

zunächst gänzlich ausgeht von der Fundamentlegung als erstem, einmaligem, nur am Anfang des Bauens möglichem und chronologisch begrenztem Akt, kann er so sicher den Sinn dieses „Gründungswortes" (236.250) und des in ihm verheißenen „Gründungsgeschehens" (237) dahin erklären, daß das von Petrus als dem Felsen Gesagte „nur" von ihm gilt, „dem historischen Apostel, der ein für alle Mal das irdische Fundament, den das ganze tragenden Anfang der künftig zu bauenden ekklesia darstellt" (238), daß die Kirche ein für allemal und in jeder Generation auf dem Fundament ruht, „das ein Mal, nämlich am Anfang, gelegt worden ist" (248). Indem C. zugleich stillschweigend „die Fundamentlegung" mit „der Felsenmission", „der Felsenrolle" = der Fundamentfunktion gleichsetzt,[66]) ergibt sich ihm der absolut einmalige, zeitlich begrenzte, nämlich auf den Anfang der Kirche, „die Zeit der Grundlegung" (172) beschränkte und damit unwiederholbare Charakter der „Felsenmission" — wie C. lieber sagt statt etwa Felsen- oder Fundamentfunktion — und der mit dieser verknüpften Kirchenleitungsfunktion.[67]) Deshalb braucht Petrus die mit der Felsenrolle verknüpfte Leitung der Kirche nicht zeit seines Lebens auszuüben; er kann sie schon nach wenigen Jahren aufgeben, ohne sich dadurch in Widerspruch zum Auftrag seines Meisters zu setzen.

α) Gegen diese Auslegung sind einige Bedenken anzumelden. Zunächst was die Verwendung der hier vorausgesetzten Bau-Vorstellung und die hieraus gezogenen Folgerungen angeht. Der Verf. ist hier, wie auch vielfach sonst in seinen Gedankengängen, nicht gerade klar und konsequent. Auf der einen Seite ist nach C. zwischen der zuerst erfolgenden Fundamentlegung des Felsens und dem nachfolgenden Bauen auf demselben als zwei verschiedenen Akten zu unterscheiden. Bei konsequenter Übertragung dieser Unterscheidung auf die Auslegung von Mt 16 müßte die Fundamentlegung, konkret etwa die endgültige Designation Simons als Kepha, dem sicher mit Pfingsten einsetzenden „Werk des Bauens" (= dem Bauen der Kirche auf das Fundament) vorausgehen. Auf der anderen Seite gibt C., für den „der Fels", das Fundament im übrigen ja nichts anderes ist als die Person des Petrus, diese Unterscheidung gleichzeitig auf, wenn er eben das sicher mit Pfingsten einsetzende Bauen selbst, die ersten Jahre der Kirche als Gründungsgeschehen, als Fundamentlegung betrachtet, um aus der einmaligen und zeitlich begrenzten Fundamentlegung die einmalige, auf die Anfangszeit der Kirche beschränkte Felsenmission Simons ableiten zu können; ja er möchte sogar als immerhin möglich, sogar wahrscheinlich vertreten, Jesus habe, auch wenn er an sich mit einer über die Lebenszeit Petri hinausgehenden Bauzeit der Kirche rechnete, im Augenblick, da er gerade das Wort sprach „ich werde bauen", überhaupt nur an das anfängliche Bauen der Kirche, nämlich an die Fundamentlegung gedacht (234.238); Jesus habe also, im Unterschied zu C's. sonstiger Unterscheidung von anfänglicher

---

[66]) Vgl. etwa S. 251: „Wir haben zwar schon gesagt, daß auch die Leitung der Kirche durch Petrus apostolische Leitung ist, also mit zur einmaligen Felsenrolle, zur Fundamentlegung gehört."

[67]) Vgl. S. 236: In Mt 16,19 ist nicht von der Leitung späterer Leiter die Rede. „Vielmehr ist hier alles von der Leitung dessen gesagt, der nach dem vorhergehenden Satz zugleich die einzigartige, für die Kirche schlechthin entscheidende und unwiederholbare Mission hat, Fels zu sein, der Kirche unmittelbar nach Jesu Tod und Auferstehung als Apostel vorzustehen".

Fundamentlegung und nachfolgendem zeitlich unbegrenztem Bauen, mit dem „Bauen seiner ekklesia auf den Felsen" überhaupt nur das anfängliche Bauen, die Fundamentlegung der Kirche, also ein zeitlich begrenztes und einmaliges Geschehen gemeint.

C's. Ableitung der einmaligen, zeitlich begrenzten und unübertragbaren Bedeutung der Felsenrolle = Fundamentfunktion aus der Einmaligkeit und zeitlichen Begrenzung der Fundamentlegung widerspricht sodann ihrerseits den von ihm angezogenen Verhältnissen eines wirklichen Hausbaus. Zweifellos ist die Fundamentlegung bei einem solchen einmalig und — auch im Verhältnis zu dem Überbau, dem „Werk des Bauens" im engeren Sinne, wie C. unterscheidet — zeitlich begrenzt. Die Fundamentfunktion hingegen hört nicht auf mit der „Fundamentlegung", der Fertigstellung des Fundaments. Sie beginnt vielmehr erst mit dem Bauen auf dem Fundament und dauert akkurat so lange, als das Bauen dauert bzw. der Bau überhaupt Bestand hat und haben soll. Fundamentlegung und Fundamentfunktion sind also zwei völlig verschiedene Dinge. Deshalb dürfen Fundamentlegung und Fundamentfunktion (bzw. für den Fall, daß ein Bau auf Felsengrund errichtet wird: die „Felsenmission" oder „Felsenrolle") nicht einander gleichgesetzt werden. Deshalb kann auch aus der einmaligen und zeitlich begrenzten Fundamentlegung niemals die einmalige und zeitlich begrenzte Bedeutung der Fundamentfunktion abgeleitet werden, wie es C. tut.

Die Fundamentlegung ist freilich auf die Fundamentfunktion hingeordnet. Das Fundament wird ausschließlich zu dem Zweck gelegt, den darauf errichteten Bau zu tragen, ihm Festigkeit und Halt zu geben. Dem möchte auch C. durchaus Rechnung tragen. In dem bereits zitierten Satz von S. 235 seines Buches betont er nachdrücklich: wenn Jesus im ersten Satze, der vom Bauen handelt (V. 18), wirklich auch die nachpetrinische Zeit einschließe, so heiße dies nur, daß die von dem historischen Petrus ausgeführte einmalige Felsenmission über seinen Tod hinaus in ihrer Einmaligkeit weiterwirke, so daß auch bei diesem unbegrenzten Weiterbauen der historische Petrus, nicht Nachfolger, das Fundament ist und bleibt. Die Frage ist nur, ob diese Erklärung als bildgemäß gelten kann. Beim realen Bau ist die Fundamentfunktion, die tragende und zusammenhaltende Kraft, vom bestehenden Fundament selbst nicht ablösbar. Die Fundamentfunktion setzt ein Fundament als Funktionsträger voraus. Kann C. sinnvollerweise ein Weiterwirken des von ihm vorausgesetzten Fundaments (= „des historischen Petrus") behaupten auch für die Zeit, in der der historische Petrus, also das Fundament nicht mehr da ist, bzw. nach C's. Erklärung Petrus zwar noch lebt und wirkt aber seine „Felsenmission", die Fundamentfunktion nicht mehr ausübt? Vom Vergleich mit dem Fundament eines wirklichen Baues her gesehen wohl nicht!

β) Vom exegetischen Standpunkt ist aber jetzt zunächst zu fragen, ob Jesus nach dem Wortlaut Mt 16,18 mit C. tatsächlich den Ton auf die Fundamentlegung als solche, als ersten und einmaligen Akt legt, ob er überhaupt von der Fundamentlegung spricht. Von einer Fundamentlegung ist anderswo im NT sogar ausdrücklich die Rede. Paulus illustriert sein Verhältnis zu den Korinthern und ihren Lehrern im Bild vom Fundament und Weiterbau. Als ein kundiger Baumeister hat er nach 1 Kor 3,10 mit seiner Missionspredigt das Fundament gelegt (themelion ethêka), ein

anderer baut darauf weiter (epoikodomei), nämlich durch die nachfolgende Belehrung. Selbstverständlich ist die Fundamentlegung auch hier einmalig und zeitlich begrenzt gedacht: sie erfolgte durch die Missionspredigt des Apostels. Selbstverständlich ist bei dieser metaphorischen Redeweise auch das Weiterbestehen und Weiterwirken des Fundaments vorausgesetzt, und zwar ohne daß hier an einen Wechsel des Trägers der Fundamentfunktion gedacht wird und zu denken ist. Denn der Inhalt seiner Missionspredigt, das von ihm gelegte Fundament ist nach des Apostels Erklärung „Jesus Christus" selbst (3,11). Nach Mt 16,18 spricht Jesus auch von einem Fundament. Darin folgt C. der wirklich bestbegründeten Exegese. Jesus sagt nämlich, wer das Fundament der von ihm zu bauenden Kirche ist, darstellt, nämlich Simon. Vom Legen des oder eines Fundaments bzw. Felsens ist aber daselbst nicht die Rede, sondern von dem Bauen der ekklesia auf den als „den Felsen" erklärten Simon Barjona,[68]) d. i. nach entschieden nächstliegender Erklärung, vom Bauen auf ein besonders qualifiziertes Fundament, eben einen Felsen.[69]) Zum mindesten nahegelegt,[70]) wenn nicht völlig gesichert wird diese Erklärung durch ein unbestritten echtes Jesuswort, nämlich durch den im selben Ev. berichteten Vergleich mit dem klugen Mann, der „sein Haus auf den Felsen baute (ôkodomêsen autu tên oikian epi tên petran)", so daß kein Unwetter ihm etwas anhaben kann, im Gegensatz zu dem auf Sand gebauten Haus: tethemeliôto gar epi tên petran (Mt 7,24—7). Darüber hinaus ist auch nach rabbinischen Parallelen beim Bild des Bauens die Tragfähigkeit des Fundaments wichtig. So besonders in der frappantesten Parallele des Midrasch über Abraham als Felsenfundament des Weltbaus, auf die seit J. Jeremias[71]) wiederholt hingewiesen wird[72]): „... Als aber Gott auf Abraham schaute, der erstehn sollte, sprach er: Siehe, ich habe einen Felsen gefunden, auf den ich die Welt bauen und gründen kann. Deshalb nannte er Abraham einen Felsen ..."[73]) Als Repräsentant der israelitischen Gemeinde ist Abraham und somit Israel, das Gottesvolk selbst, das Fundament der Welt.[74]) Das Bild vom Felsenfundament konnte und wurde dieser rabbinischen Parallele zufolge auch im Judentum auf eine Person bzw. eine Gemeinschaft von Personen angewandt.[75]) Ebenso ist im AT und Spätjudentum gang und gäbe, daß „bauen" im übertragenen Sinn von „schaffen", „erhalten" und „fördern" auf ein Kollektivum angewandt wird,[76]) so daß nach Jer 31,4 sogar die „Jungfrau Israel" gebaut wird, also in Verbindung mit „bauen" eine Kollektivbezeichnung gebraucht wird, die genau so wenig wie

---

[68]) Gerade C. betont besonders stark, daß epi tautê tê petra auf nichts anderes denn auf den mit dem Petrusnamen Ausgezeichneten selbst bezogen werden kann: „Die Namengebung, die unabhängig von Matth. 16,17ff als Tatsache feststeht, geht ... auf die Person des Petrus, und nicht nur auf seinen Glauben ..." (232). Dem pflichten auch neuere Kritiker durchaus zu (vgl. Kümmel, Kirchenbegriff 51. — E. Schweizer, Gemeinde im NT, 1949, 12. — Lehmann aaO 64). Die Beziehung des epi tautê tê petra auf den Glauben, den Inhalt des Petrusbekenntnisses wird bezeichnenderweise neuestens wieder von Oepke verfochten, der eben gleichzeitig den Zusammenhang von Mt 16,18f mit dem Petrusbekenntnis als ursprünglich verficht (Herrnspruch aaO 153ff).

[69]) Die von Horst wieder aufgegriffene Erklärung des tê petra als „behauener Baustein" ist philologisch kaum haltbar (vgl. Oepke aaO 158).

[70]) Vgl. Vielhauer aaO 72.

[71]) Golgotha und der heilige Felsen, in: Angelos 2 (1926) 74-128. 113f.

[72]) Vielhauer aaO 71.17f. — K. Bornhäuser, Die Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu (1947) 18. — Lehmann aaO 52f. — Oepke aaO 149.

[73]) Jalkut Schimoni I 76 zu Num 23,9 (P. Billerbeck, Kommentar I 733).

[74]) Zur Texterklärung Vielhauer aaO 17f.

[75]) Vielhauer aaO 72.

[76]) aaO 73; vgl. auch Th. Schneider-K. H. Schelkle, Art. Bauen, in Reallexikon für Antike und Christentum I 1266-68.

ekklesia oder dessen mutmaßliches aramäisches Äquivalent etwas mit einem Gebäude zu tun hat. Der Umstand, daß Simon als „der Fels" zum Fundament erklärt wird, auf das Jesus seine ekklesia bauen wird, weist im Lichte der angeführten Parallelen vom Bauen auf den Felsen einzig darauf hin, daß es in der Aussage Mt 16,18 ganz und gar auf die F u n k t i o n des Fundaments ankommt, dem darauf zu errichtenden Bau unerschütterliche Festigkeit zu geben,[77]) also in C's. Ausdrucksweise wirklich auf „die Felsenmission", „die Felsenrolle", die als solche hinsichtlich ihrer Dauer grundsätzlich der Dauer des Bauens bzw. des auf dem Fundament errichteten Baus entspricht, wenn das hier gebrauchte Bild ernst genommen werden soll. Da es sich beim Bauen der Kirche auf den Felsen um eine bildliche Ausdrucksweise handelt, ist exegetisch selbstverständlich zu debattieren, worin nach der Anschauung Jesu die Fundamentfunktion in Anwendung auf die als Bau gedachte und als „meine" ekklesia dem bisherigen Gottesvolk gegenübergestellte messianische Gemeinde in concreto besteht, inwieweit sich diese Funktion bestimmen läßt, ohne daß das Bild ungebührlich gepreßt wird.[78]) Aber darüber, daß Mt 16,18 das Fundament hinsichtlich seiner F u n k t i o n ins Auge gefaßt wird, sollte exegetisch nicht gestritten werden, sofern nur zugestanden wird, daß Mt 16 vom Bauen der Kirche auf das durch Simon repräsentierte F e l s e n f u n d a m e n t die Rede ist.

Direkt aus dem Kontext bestätigt wird dieses Verständnis, wenn das Nichtüberwältigt-werden der ekklesia ihren Grund darin hat, daß Simon-Petrus ihr Fundament ist, die ekklesia von Jesus auf Simon als den Felsen gebaut wird. Diese Auslegung ist im Hinblick auf den logischen Zusammenhang der einzelnen Teile sicher die nächstliegende. [79]) Obwohl Michaelis als die größere Wahrscheinlichkeit bezeichnet, „daß bei dem ‚Felsen' mehr an einen einzelnen mächtigen Stein gedacht ist" denn an eine Fundamentrolle Petri, kann für ihn kein Zweifel bestehen, daß der Satz „auf diesen Felsen werde ich meine ekklesia erbauen" erläutert, inwiefern der Beiname zurecht be-

[77]) Die speziellere Ansicht von Jeremias, die mit H. Schmidt auch Baumann (aaO 28-33) vertritt, Jesus wurde mit den Worten Mt 16,18f die geläufige Symbolsprache vom heiligen Felsen, der der Unterwelt Trotz bietet und den Zugang zur Oberwelt vermittelt, auf Petrus anwenden (Golgotha 108-113), wird sich angesichts des Mt 7,24ff bezeugten Bildgebrauchs und der rabbinischen Parallelen wohl erübrigen (vgl. Vielhauer aaO 72. — Meinertz, Theologie 74. — A. O e p k e, Das neue Gottesvolk, 1950, 166f. Anm. 2). Sie empfiehlt sich auch insofern nicht, als das Pronomen autês dann auf petra bezogen werden muß (und die Pforten des Hades werden ihn, den Petrusfelsen, nicht überwältigen: Golgotha 110f), die Beziehung des autês auf das zunächst stehende Substantiv ekklêsia aber doch ungleich wahrscheinlicher ist und deshalb fast allgemein vertreten wird (Oepke aaO). Aber auch Jeremias' Erklärung versteht den Felsen als Fundament, das den Bau der Kirche trägt (aaO 110f).

[78]) Die Schwierigkeit dieser Aufgabe, die mit der bildlichen Redeweise gegeben ist, spiegelt sich auch in der katholischen Exegese sehr wohl wieder, auch die verschiedenen Ansatzpunkte: J. R. G e i s e l m a n n (Der petrinische Primat (Matth. 16,17ff), in: Bibl. Zeitfragen 12, 1927), geht z. B. vom Zusammenhang der Primatverheißung mit dem Petrusbekenntnis aus und erblickt dementsprechend die Fundamentfunktion Simons in „seinem durch den Glauben an Jesus als den Christ getragenen Lehrtum" — im Gegensatz zum pharisäischen Lehrtum (22) —, in dem „umfassenden" (25), „einzigartigen Lehrtum" Petri (26). Erklärer, die von diesem Bekenntniszusammenhang absehen, kommen zu einer allgemeineren und sicher bildgemäßeren Deutung: Simon wird als Felsenfundament der Kirche „ihr mit Autorität ausgestatteter Leiter" (Schmid, Mt 198), „the ultimate authority on earth of this society" (A. J o n e s, in: A Catholic Commentary on Holy Scripture, 1953, 704c). — Als Konzession an C. und zugleich als Widerlegung desselben soll offenbar die exegetisch völlig undiskutable Auslegung von Mt 16,18 verstanden werden, die O. K a r r e r in seiner mir nachträglich greifbaren Auseinandersetzung mit C. vorträgt: „Und es ist wahr, der Vorrang des Petrus als Bekenner Christi als Messias und seine Stellung als Erstapostel und Felsgrund der Kirche ist einmalig . . . Die Grundsteinlegung ist einmalig. Aber gerade wie für die Apostel, so gilt auch für ihren ersten, daß im Einmaligen etwas für immer Bleibendes beschlossen ist. Einmalig ist die Rolle des Petrus als Offenbarungszeuge, dauernd seine Rolle als Repräsentant der Einheit und als Vollmachtsträger für die Wahrnehmung dieser Einheit" (Um die Einheit der Christen, 1953, 172).

[79]) Schmid, Mt 198f.

steht, obgleich jener Satz nicht mit „denn" sondern mit „und" angeschlossen ist. [80]) Dann kann aber auch die folgende mit „und" angeschlossene Aussage „und die Pforten des Hades werden sie nicht überwältigen" sehr wohl die Unzerstörbarkeit als Folge des Bauens auf das Felsenfundament erklären.[81]) Sofern nur in 18c vom Nichtüberwältigt-werden der ekklesia durch eine irgendwie zerstörende Macht die Rede ist (s. u.), ist die Frage, ob das Nichtüberwältigt-werden der ekklesia behauptet wird, weil diese von Jesus auf Simon a l s d e n F e l s e n gebaut werden wird, oder einfach deshalb, weil sie v o n J e s u s gebaut wird, s e i n e ekklesia ist, von untergeordneter Bedeutung. Auch im letzteren Falle wäre die ekklesia von Jesus auf den Felsen gebaut, wäre also das Fundament der ihr verheißenen Dauer zugeordnet, und würde so wenigstens indirekt bestätigt, daß das Fundament, näherhin das Felsenfundament, hinsichtlich seiner Funktion ins Auge gefaßt wird. [82]) Für C. kommt die Aussage „und die Pforten des Hades werden sie nicht überwältigen" als direkte oder indirekte Bestätigung dieses Verständnisses freilich überhaupt nicht in Betracht. Seiner sicher undiskutablen Erklärung zufolge ist in jener vom Nichtüberwältigt-werden der ekklesia überhaupt nicht die Rede (s. u.).

Was ergibt sich daraus, daß der Verheißung V. 18 bezüglich des Fundaments neben der Aussage, daß S i m o n das Felsenfundament darstellt, auf dem Jesus seine ekklesia bauen wird, einzig die F u n k t i o n des Fundaments wichtig ist? Angesichts gewisser Aussagen der synoptischen Überlieferung versteht man vom exegetischen Standpunkt durchaus, daß die Frage diskutiert wird, ob Jesus die Parusie noch vor dem Aussterben seiner Generation erwartete, und, so er Mt 16,18f in vorliegender Form gesprochen hat, der Gedanke einer Dauer der Fundamentfunktion über den historischen Petrus hinaus überhaupt in seinem Blickfeld liegen konnte. Setzt man aber mit C. die Echtheit von Mt 16 voraus, und zwar als Verheißung der nach Ostern und Himmelfahrt zu bauenden Kirche, rechnet man andererseits ebenso mit C. ernstlich damit, Jesus habe an eine über die Lebenszeit des historischen Petrus hinausgehende Bauzeit der Kirche gedacht, dann ist exegetisch die M ö g l i c h k e i t, daß Jesus beim Wort vom Bauen der ekklesia auf das durch Simon dargestellte Felsenfundament an ein wirkliches Weiterbestehen und Weiterwirken des Fundaments für die Dauer der ekklesia dachte, wohl kaum zu bestreiten, weil sich nun einmal das dem Bau Bestand gebende Fundament und die Dauer des Bauens bzw. des Baus selbst gegenseitig bedingen. Nun handelt es sich im vorliegenden Fall auch für Jesus nicht um einen wirklichen Haus- oder Tempelbau, sondern um das Bauen, die Schaffung und Erhaltung einer aus lebendigen und sterblichen Menschen bestehenden Gemeinschaft auf dieser Erde. Dementsprechend ist auch die Fundamentfunktion jedenfalls in einem metaphorischen, moralischen Sinne verstanden. Insofern diese aber übertragen wird an „eine menschliche Person, deren irdische Wirksamkeit durch ihren Tod notwendigerweise begrenzt sein wird" (233), läge der Gedanke, daß die Fundamentfunktion — genau so wie andere den Aposteln übertragene Funktionen — in einem

[80]) Mt 343.341f.
[81]) „Das letzte kai in Mt 16,18 entspricht einem hebr Waw consec und ist am besten mit ‚so daß' zu übersetzen" (Oepke, Gottesvolk 166f Anm. 2).
[82]) Selbstverständlich läge auch nach der Anm. 77 erwähnten Erklärung der Ton der Aussage von V. 18 auf der Fundamentfunktion, wenn V. 18b direkt besagen würde, daß die anstürmenden Scheol-Mächte den Felsen (Petrus) nicht überwältigen werden.

zweiten und dritten Träger derselben weitergeht, nur in der Konsequenz der hier verwendeten Fundamentvorstellung, auch wenn Jesus selbst seiner Redeweise gemäß in der Tat nur den historisch einmaligen Simon Barjona und Apostel anredete. Denn das Weitergehen der Fundamentfunktion ist nun einmal vom Weiterbestehen des Fundaments selbst unablösbar.
Gegen die Möglichkeit dieser Konsequenz könnte man, nebenbei gesagt, nicht einwenden, in dem zitierten Midrasch über Abraham werde auch nur dieser selbst, der historische Abraham, als Felsenfundament der Welt verstanden. Der Gedanke an einen Nachfolger Abrahams wäre in jenem Zusammenhang in der Tat abwegig, weil Abraham als Exponent der israelitischen Gemeinde und somit eigentlich die Gemeinde selbst das Fundament der Welt darstellt. [83]) Im Unterschied zu Abraham ist aber Simon als Einzelperson, nicht als Symbol eines Kollektivums „der Fels", das Fundament der neu zu bauenden ekklesia. [84]) Israel, die Gemeinde, deren Symbol Abraham ist, ist nach rabbinischer Vorstellung hinsichtlich der Lebensdauer selbstverständlich eine dauernde, keineswegs — wie Simon Barjona — auf ein Menschenalter beschränkte Größe. Insofern versteht sich von selbst, daß h i e r an ein Weitergehen der Fundamentfunktion von „Abraham" auf einen Nachfolger Abrahams nicht zu denken ist, im Unterschied zu der Mt 16,18 vorliegenden Aussage.
Die erwähnte Konsequenz weist C. freilich als u n m ö g l i c h, als mit seiner Erklärung unvereinbar entschieden ab. „Es geht also nicht an, folgendermaßen zu argumentieren: die Bauzeit Jesu ist im ersten Satze nicht begrenzt. Der historische Petrus aber wird sterben. Also kann er nicht Fels einer nach ihm fortbestehenden Kirche sein. Also müssen mit Petrus zugleich Nachfolger gemeint sein" (236f). Diese oder eine ähnlich, sagen wir diskreter formulierte Schlußfolgerung ist vom Standpunkt s e i n e r Erklärung von Mt 16,18f wirklich undiskutabel. Weil aber C. mit seiner Erklärung, nämlich mit der G l e i c h s e t z u n g von Fundamentfunktion und Fundamentlegung bzw. mit der A b l e i t u n g der einmaligen, zeitlich auf die Anfangsjahre der Kirche beschränkten Fundamentf u n k t i o n aus der Einmaligkeit und zeitlichen Begrenzung der Fundamentl e g u n g den Sinn der Aussage Mt 16,18 so gut wie sicher verfehlt, dürfte seine These, daß die „Felsenmission", die Felsen-Fundamentfunktion ausschließlich der Person des Kephas-Petrus gelten k a n n, von diesem in der Anfangszeit der Kirche ausgeübt wurde und einmalig nur in dieser ausgeübt werden konnte, selbst eines tragfähigen exegetischen Fundaments entbehren. Dasselbe gilt naturgemäß auch von seiner weiteren Folgerung, die dem Petrus verheißene und übertragene K i r c h e n l e i t u n g sei einmalig und nicht übertragbar, weil sie „mit zur einmaligen Felsenrolle, zur Fundamentlegung gehört" (251.235f).

d) C.s Ableitung des einmaligen, zeitlich begrenzten und unübertragbaren Charakters der Kirchenleitung Petri aus der einmaligen, zeitlich begrenzten und unwiederholbaren Fundamentlegung beruht ihrerseits auf der Voraussetzung, die g a n z e Verheißung sei durch das Felsenwort dominiert (251), die Aussage V. 19 über die Verleihung der Schlüssel sowie der Binde- und Lösegewalt sei vom vorausgehenden Felsenwort V. 18 nicht ablösbar (vgl. 235ff). Wer mit C. Mt 16,18f als eine ursprüngliche Einheit aus dem Munde

[83]) Vielhauer aaO 18.71.
[84]) Vgl. auch Vielhauer aaO 71.

Jesu ansieht, wird diese Voraussetzung seiner Exegese ohne Schwierigkeit teilen. Hingegen wird man es inkonsequent nennen müssen, wenn C., obschon er auf Grund der erwähnten unlösbaren Zusammengehörigkeit der Aussagen V. 18 und V. 19 bzw. der in diesen verheißenen Funktionen den absolut einmaligen, zeitlich begrenzten und unübertragbaren Charakter der petrinischen Kirchenleitung vertritt, bereits im Zusammenhang seiner Exegese von Mt 16,18f behauptet, in V. 19 sei von Funktionen des historischen Petrus die Rede, die Kirchenleitung (Leitung der Gesamtkirche) bedeuten, und die es auch weiterhin in der Kirche geben „müsse"; und Jesus schließe damit, daß er in diesem Gründungswort nicht von anderen Kirchenleitern spreche, „gewiß nicht etwa die Wirksamkeit anderer Leiter der Kirche für die spätere Zeit aus" (236). Entweder-oder! Würde C. auf ein Weitergehenmüssen der dem historischen Petrus übertragenen Kirchenleitung in späteren Kirchenleitern überhaupt verzichten, dann paßte das einigermaßen zu seiner schon erwähnten Parallelthese über die Anwendungsmöglichkeit von Mt 16,18 auf die nachpetrinische Kirche: in den Evv könne „der Fels", das Fundament, seine Mission deshalb heute noch ausüben, weil wir hier dem Zeugnis des ersten Apostels, des historischen Petrus selbst begegnen würden, nicht etwa späteren Zeugen, nachfolgenden Trägern der Zeugenfunktion.

e) Hält C. aber inkonsequenterweise doch am Weitergehen, sogar Weitergehen-„müssen" der dem historischen Petrus übertragenen Kirchenleitungsfunktion fest, so ist er eine exegetische Begründung für dieses „muß" schuldig. Eine solche läßt sich nicht entdecken. Verschiedene Wendungen wie insbesondere der Satz, es „müsse" freilich in der Kirche „Garanten, Wächter, Hirten, Interpreten" geben, als „unentbehrliche Elemente, deren Christus sich beim Weiterbau seiner Kirche bedient" (250), lassen darauf schließen, daß das Weitergehen der Kirchenleitung für ihn ein aus dem Wesen der ekklesia abzuleitendes Postulat darstellt: auch die messianische Heilsgemeinde kann ohne lebendige Autoritäten nicht existieren. Damit drängt aber C. doch wohl selbst nur wieder zu der Frage, ob das Weitergehen der — nach seiner Interpretation jedenfalls in V 19b — dem Petrus verheißenen Lehr- und Disziplinargewalt = Kirchenleitungsfunktion (230f) nicht schon für Jesus selbst mit dem Wesen der ekklesia gegeben ist, zumal wenn die Bauzeit bzw. Dauer der Kirche in der Erwartung Jesu nach C. keineswegs mit der Lebenszeit Petri zusammenfällt. Gewiß, unter C.s eigener Voraussetzung, Jesus habe mit den Worten 16,19b dem historischen Petrus die Kirchenleitung als streng persönliche, einmalige, zeitlich begrenzte und darum nicht übertragbare Mission übertragen, nämlich im Sinne der einmaligen, anfänglichen und unwiederholbaren Fundamentlegung, läßt sich ein Weitergehen-müssen oder auch nur Weitergehen-können der petrinischen Kirchenleitung aus Mt 16 exegetisch niemals rechtfertigen, höchstens in widerspruchsvoller Weise behaupten, was der Verf. denn auch tut. Setzt man aber voraus, was exegetisch nicht nur möglich sondern wohl begründet ist, daß (1) in V. 18 von einer Funktion die Rede ist, die dem Bildsinne nach so lange gilt und gelten muß, als die ekklesia gebaut wird bzw. deren Bau besteht, nämlich von der Fundamentfunktion, daß (2) die Aussage V. 19 „doch wohl eine Entfaltung oder wenigstens eine zusätzliche Erläuterung der in 16,18 gemeinten Funktion des Petrus sein soll, [85]) wobei der Ton in

[85]) So urteilt mit den kath. Exegeten u. a. (vgl. bes. Jeremias, Golgotha 112f) Michaelis, Mt 342.

V. 18 auf dem über die Kirche Gesagten, in V. 19 hingegen auf der Verheißung an Simon-Petrus in seiner Eigenschaft als Fundament der Kirche liegt, [86]) dann bieten die Bildworte von V. 18 und 19 in der Tat die Möglichkeit, das Weitergehen, nach C. sogar das Weitergehen-„müssen" der Kirchenleitungsfunktion ohne jeden Widerspruch exegetisch aus dem Wort 16,18f zu begründen; und zwar so, daß die auch von C. vertretene Zusammengehörigkeit der in den VV. 18 und 19 ausgesprochenen Verheißungen bzw. Funktionen gewahrt bleibt. Als Felsenfundament der zu bauenden ekklesia, so formuliert J. S c h m i d treffend, „soll Simon der Kirche Christi unerschütterliche Festigkeit geben, d. h. ohne Bild gesprochen, ihr mit Autorität ausgestatteter Leiter werden".[87]) Die Frage nach dem aramäischen Aequivalent von ekklesia ist dabei von untergeordneter Bedeutung. Da es sich, wie bereits betont, schon nach dem atl. Gebrauch des Verbums „bauen" um ein Menschenkollektiv handelt, das durch Gott bzw. den Messias vereinigt wird, [88]) die Fundamentfunktion also auch in einem übertragenen, moralischen Sinne verstanden werden muß, kann die M ö g l i c h k e i t dieser Exegese, sogar abgesehen von den beiden Bildworten des V. 19 und deren exaktem Sinn, ernstlich nicht bestritten werden. Daß sich C. der für seine These grundlegenden Fundamentl e g u n g s-Idee zuliebe dieser Interpretationsmöglichkeit entzieht und sie überhaupt nicht diskutiert, ist in Anbetracht seines theologischen Beweisanliegens zwar verständlich, gleichzeitig aber doch auffallend. Aus einem äußeren Grund zunächst. Als Beispiele neuerer katholischer Kommentatoren des Mt-Ev nennt er außer dem älteren M.J. Lagrange ausgerechnet P. Dausch (189), erwähnt aber den eben zitierten, in erster Auflage bereits 1948 erschienenen Kommentar von Schmid überhaupt nie. Sodann auch aus einem sachlichen Grunde. C. unterscheidet zwar einerseits begrifflich und sachlich „Fundamentlegung" = „Felsenmission" und „Kirchenleitung". So, wenn er das epi tautê tê petra betont auf Simon als den ersten und wichtigsten Zeugen des Auferstandenen bezieht (s. u.) und den historischen Petrus selbst in dieser Zeugenfunktion, als „den Felsen" in jeder Generation aktuell werden, die Felsenrolle spielen läßt, nämlich im Zeugnis der Evv usw. (s. o.). Anderseits scheint er aber auch selbst die „Felsenmission" als „Kirchenleitung" zu verstehen. So sagt er z. B.: in Mt 16,19 sei „alles von der Leitung dessen gesagt, der nach dem vorhergehenden Satz zugleich die einzigartige, für die Kirche schlechthin entscheidende und u n w i e d e r h o l b a r e Mission hat, F e l s zu sein, der Kirche unmittelbar nach Jesu Tod und Auferstehung als Apostel vorzustehen" (236).

f) Abgesehen davon, daß die These, die Kirchenleitung, von der Jesus in Mt 16,19 spreche, „müsse" auch in der nachapostolischen Zeit der Kirche weitergehen, und Jesus schließe „die Wirksamkeit anderer Leiter der Kirche für die spätere Kirche" nicht aus (236), C.s eigener Auslegung von 16,19 widerspricht, fordert diese These Antwort auf eine doppelte Frage: (1) wenn die Kirchenleitung weitergehen „muß", warum „m u ß" dann die Leitung der nachpetrinischen Kirche nicht die Form der ersten Zeit, der Kirchengründung annehmen, also in einem Einzelnen kulminieren, im Sinne des nach

[86]) Schmid, Mt 199.
[87]) Mt 199; 1. Aufl. (1948) 176.
[88]) Vgl. Bonnard, Jésus-Christ 27. 12-14.

C. dem Petrus verheißenen und von diesem in den ersten Jahren ausgeübten Primats?; (2) wenn Jesus selbst nach C. durch die Nicht-Erwähnung von Nachfolgern in Mt 16 die Wirksamkeit anderer Leiter der Kirche für die spätere Kirche nicht ausschloß, warum „k a n n" dann die dem Petrus verheißene und übertragene Kirchenleitung überhaupt nicht weitergehen in Nachfolgern Petri, im Sinne des Sukzessionsprinzips?

Auf die erste Frage antwortet C. ausdrücklich: aus der Tatsache, daß im Anfang ein Einzelner als „Fels" unter den „Säulen" der Kirche vorstand, sei „nicht notwendig zu schließen, daß auch in der späteren Zeit ein Einzelner an der Spitze der Gesamtkirche stehen müsse; denn die Gesamtkirche fällt nicht mehr wie in den ersten Tagen mit einer Gemeinde zusammen" (255). Diese ausgesprochen schwache Antwort dürfte eher das Gegenteil erwägen lassen: wenn die Kulminierung der Leitungsgewalt in einem Einzelnen in den Augen Jesu für den Anfang notwendig oder angebracht war, warum soll diese dann weniger notwendig oder angebracht sein in der Folgezeit, da die ekklesia nicht mehr mit einer Lokalgemeinde (oder e i n e m Vorort mit zugehörigen Einzelgemeinden) zusammenfällt, sondern aus mehreren, sogar vielen Einzelgemeinden besteht, zumal wenn Jesus selbst nach C.s selbstverständlicher Voraussetzung bei seinem Wort vom Bauen der ekklesia nicht an die Einzelgemeinde Jerusalem dachte, die als erste Realisierung der messianischen ekklesia, als Muttergemeinde anderen, später gegründeten Einzelgemeinden gegenübertritt, sondern an die eine Heilsgemeinde, die als Stiftung des neuen Bundes die Völkerwelt umfaßt, „die Vielen", für die das Bundesblut vergossen wird?

Zur Beantwortung der zweiten Frage macht C. außer der bereits gewürdigten exegetisch sicher nicht stichhaltigen Grundthese, die dem Petrus verheißene Kirchenleitung gehöre mit zur einmaligen, zeitlich begrenzten und unwiederholbaren Fundamentlegung, den apostolischen Charakter des Sonderauftrags Petri geltend. Damit kommen wir zum zweiten der vier hauptsächlichen Argumentationsgesichtspunkte C.s.

2) D i e g a n z e V e r h e i ß u n g Mt 16,18f, so betont C., i s t a n e i n e n A p o s t e l g e r i c h t e t, n i c h t a n e i n e n B i s c h o f. „Das Apostelamt, besonders dasjenige der Zwölfe, ist aber nach dem Gesamtzeugnis des Neuen Testaments ein einmaliges, unwiederholbares" (241). D e s h a l b s i n d b e i d e F u n k t i o n e n, d i e K i r c h e n l e i t u n g n i c h t w e n i g e r a l s d i e „F e l s e n r o l l e", a l s a p o s t o l i s c h e n o t w e n d i g e i n m a l i g, u n w i e d e r h o l b a r u n d u n ü b e r t r a g b a r w i e d i e A p o s t e l g e m e i n s c h a f t s e l b s t (237.241ff. 251ff). Die Leitung der Urgemeinde und damit der damaligen Gesamtkirche durch Petrus hat als „apostolische Leitung" eben „nicht übertragbaren Charakter" (251); „. . . das wird es niemals mehr geben: Bischöfe, die wie Petrus als A p o s t e l Gemeinden leiten" (241).

a) Selbstverständlich kann es in nachapostolischer Zeit keine Männer mehr geben, die als authentische erste Zeugen und vom Herrn unmittelbar berufene und bevollmächtigte Vertreter die Kirche leiten. Wenn die Apostel nach C. als Nachfolger in der Leitung keine „Apostel" einsetzten, sondern „Bischöfe" und „Älteste" (247), so entspricht das in der Tat der Einmaligkeit des Apostolats. Selbstverständlich wird es „keine Männer mehr geben, die

wie Petrus mit dem Inkarnierten gegessen und getrunken, sein Leiden und seinen Tod gesehen haben, und denen nach der Verleugnung Jesus als Auferstandener drei Tage nach seinem Tode erschienen ist" (248). Selbstverständlich kann es auch keine Nachfolger Petri geben, „die wie Petrus Leiter der e r s t e n Gemeinde Christi, der Ursprungsgemeinde Jerusalem sind" (248). [89]) Selbstverständlich wäre der Nachfolger Petri in der Kirchenleitung je ein anderer als der von Jesus zum „Kepha" bestimmte Simon Barjona, kein Petrus redivivus: „Nicht aber kann Petrus sozusagen selber in jeder neuen Generation auferstehen" (255). Selbtsverständlich befänden sich „Nachfolger" der Apostel in Ausübung deren Missions- und Leitungsfunktion „auf einer völlig anderen Ebene" als die Apostel selbst, und dürften jene in der Tat „nicht als Nachfolger im Sinne von 'Fortsetzer der apostolischen Funktion' angesehen werden" (246), sofern man unter Fortsetzung der „apostolischen Funktion" die Ausübung einer Funktion durch einen persönlichen Augenzeugen und Beauftragten des Auferstandenen versteht. „Nachfolger" der Apostel wären jene aber doch in einem wahren, wesentlichen Sinne — nicht nur „im chronologischen Sinne" (246) —, insofern sie Funktionen, Aufträge, Vollmachten innehaben und ausüben, die von den Aposteln ausgeübt wurden, nur von diesen freilich als persönlich Gesandten und Beauftragten ausgeübt werden konnten, die aber als solche wie die Gnadengegenwart des Erhöhten „bleibenden Charakter" haben, zeitlich nur durch die Parusie begrenzt sind. [90]) C. ist also wirklich nicht das Recht streitig zu machen, das Problem der Anwendung von Mt 16.18f auf die nachapostolische Kirche in der Frage zu erblicken: „Wie ist das Einmalige gegenüber dem sich Wiederholenden abzugrenzen?" (173) [91]) Nur die von ihm vorgenommene Abgrenzung selbst, richtiger die daraus gezogene Folgerung dürfte illusorisch sein. Den eben erwähnten selbstverständlichen sachlichen Unterschied einmal vorausgesetzt, wird sich der unübertragbare Charakter der dem Simon verheißenen Kirchenleitungsfunktion sinnvollerweise nicht mehr begründen lassen durch die Unterscheidung zwischen dem eigenen unübertragbaren „Apostelamt" und „der Leitung", welche die Apostel den von ihnen eingesetzten kirchlichen Amtsträgern übergeben (246f): „Die Funktion des Leitens und Missionierens geht zwar weiter, muß weitergehen in der Kirche, aber die Funktion des Leitens und Missionierens als Apostel kann nicht weitergehen" (242). Wenn C. schon mit einer Reihe Autoren die ntl. Zeugnisse über die Entwicklung der urchristlichen Kirchenordnung [92]) dahin bewertet, daß er „eine succesio apostolica an a n d e r n Stellen des Neuen Testaments [als Mt 16 nämlich] direkt oder indirekt vorhanden" sein läßt, nämlich im Sinne des Weitergehens und der Weitergabe der Leitungsfunktion (234 Anm. 75; 246f), und er die so verstandene aposto-

[89]) Mit Recht betont auch W. B u l s t S. J. in seiner Besprechung, der Fundamentcharakter sei in Petrus in einer Weise verwirklicht, wie es nie wieder möglich sein wird (Scholastik 28, 1953, 266).

[90]) K. H. R e n g s t o r f, Art. apostolos, in: ThWb I, 433, 7. „Der Auferstandene bestellt seine Vertreter nicht mehr nur für eine gewisse Zeitspanne, sondern für den ganzen Zeitraum, der zwischen Ostern und seiner Wiederkunft liegt und von dem niemand weiß, wie lange er dauert" (aaO 433, 8ff.); vgl. d e r s e l b e, Das Wort Gottes und die apostolische Sukzession, in: W. Zoellner-W. Stählin, Die Kirche Jesu Christi und das Wort Gottes (1937) 190f.

[91]) So betont etwa G. S ö h n g e n: „Die Bischöfe sind wahrhaft Nachfolger der Apostel, ohne selber Apostel zu sein . . ., der Papst ist wahrhaft Nachfolger des Apostels Petrus, ohne selber Apostel zu sein" (Die Einheit in der Theologie, 1952, 307).

[92]) Vgl. darüber katholischerseits neuestens J. G e w i e ß, Die neutestamentlichen Grundlagen der kirchlichen Hierachie, in: Zwischen Wissenschaft und Politik. Festschrift für G. Schreiber, hrg. im Auftrag der Görresgesellschaft von J. Spörl 1953, 1-24.

lische Sukzession, die Teilhabe von Nicht-Aposteln an Auftrag und Vollmacht der Apostel, als legitim anerkennt, ist nicht mehr einzusehen, warum das Weitergehen der dem Petrus übertragenen Kirchenleitung in Nachfolgern Petri „illegitim", „unmöglich" sein soll; ganz abgesehen davon, daß der Nachfolge- und Nachfolgergedanke immerhin auch guter atl. und jüdischer Tradition entspricht,[93]) abgesehen auch von der oft genug erwähnten Exegese C.s, Jesus spreche Mt 16 von der Leitung der Kirche, die weitergehen müsse, und schließe die Wirksamkeit späterer Leiter nicht aus! C.s grundsätzliche Ablehnung einer apostolischen und damit petrinischen Sukzession dürfte also auf eine Ablehnung der geschichtlich gewordenen, sachlich ungenauen Kurzbezeichnung „apostolische Sukzession" hinauslaufen, nicht aber die damit gemeinte Sache selbst treffen.[94])

b) Im Zusammenhang mit dieser seiner zweiten Grundthese, Petrus werde Mt 16,18f „in seiner unwiederholbaren Apostel-Eigenschaft" angeredet, macht C. freilich noch ein spezielles Argument geltend. Das Bild vom Fundament, das doch mit dem vom Felsen gleichbedeutend sei, bezeichne „im ganzen Neuen Testament immer die einmalige, chronologisch nur am Anfang des Baus mögliche Apostelfunktion" (235). Ja in der Tatsache, daß das Bild vom Felsen, vom Fundament „einzig und allein" für die Apostel verwendet wird, komme die Einzigartigkeit und Unwiederholbarkeit des Apostolats deutlich zum Ausdruck (244). Da immerhin einige neuere Einzeluntersuchungen über die sehr mannigfaltige Verwendung des Bildes vom Bauen und vom Fundament im NT vorliegen, [95]) ist man fast überrascht über die Sorglosigkeit, mit der der Verf. recht verschiedenartige Stellen des NT (vgl. 235) über einen Kamm schert, um für die apostolische und nachapostolische Zeit einen einheitlichen, gewissermaßen bereits dogmatisch fixierten Gebrauch des Bildes vom Fundament zu behaupten. Seine beiden Hauptbelege, Röm 15,20 und Eph 2,20 (244), seien hier herausgegriffen.

α) Zur Kennzeichnung seiner Missionsarbeit schreibt Paulus Röm 15,20, er habe seine Ehre darin gesucht, nicht da das Evangelium zu verkünden, wo Christi Name schon genannt war, um nicht auf fremden Grund zu bauen (hina mê ep'allotrion themelion oikodomô). Mit dem „fremden Grund" meint er offenbar das Fundament, das ein anderer oder andere als er gelegt haben, nämlich durch die Missionspredigt. Daß diese Apostel sind, nur Apostel im engeren und eigentlichen Sinn für diese gemeindebegründende Missionspredigt in Frage kommen, geht aus der Stelle nicht hervor. Mit Röm 15,20 läßt sich also schon einmal nicht belegen, daß es sich beim Bild vom Fundament immer um eine ausschließlich apostolische Funktion handelt. Schon deshalb befremdet C.s Satz, es sei in Röm 15,20 (und Eph 2,20) „doch nicht möglich, auch bei der Anwendung nicht, an Nachfolger d e r A p o s t e l zu denken" (244). Der Gedanke wäre an der Röm-Stelle wirklich abwegig. Denn es ist weder vorausgesetzt, daß die Fundamentlegung nur durch Apostel oder einen Apostel erfolgt, noch sind mit dem Fundament selbst Apostel oder ein Apostel (vgl. Mt 16) gemeint. In der schon erwähnten Parallele

---

[93]) Vgl. besonders Stauffer, Theologie 17f.
[94]) In diesem Sinne äußert sich auch Karrer aaO 143-145.
[95]) Außer den zitierten Arbeiten von Vielhauer, Bonnard, Schneider-Schelkle sind wohl noch besonders zu nennen: O. M i c h e l, Art. oikodomeô usw. (ThWb V, 140ff) und K. L. S c h m i d t, Art. themelios usw. (ThWb III 63,16ff.).

1 Kor 3,10f ist themelion tithenai Metapher für die Missionspredigt Pauli und überhaupt für die Missionspredigt, epoikodomein Metapher für das nachfolgende Lehren, und der themelios, das Fundament, die Grundlage ist Christus selbst als Inhalt der Predigt. So besteht auch hier das von andern als Paulus gelegte Fundament, auf dem er nicht weiterbauen will, eben darin, daß „Christus schon genannt wurde", und zwar von anderen als Paulus. Das „Evangelium verkünden", „Christi Namen nennen", also die Christuspredigt ist der Inhalt des Bauens wie des Fundamentlegens. [96]) Verfehlt ist auch die weitere Folgerung: „Genau wie (in Eph 2,20 und) in Röm 15,20 das Fundament chronologisch zu verstehen ist, so auch in Mt 16,17ff" (244). Die beiderseitigen Aussagen sind zu verschieden, als daß sich aus der Verwendung des Bildes vom Bauen auf ein Fundament im Röm-Brief direkt auf die sachliche Bedeutung desselben an der Mt-Stelle schließen ließe. Hier ist das Fundament der Inhalt der Missionspredigt, Christus selbst, dort der Apostel Simon. Das Bauen auf dem Fundament bezeichnet hier die der Missionierung nachfolgende Verkündigung und Belehrung, dort eine Tätigkeit Christi. Selbstverständlich ist sodann die Fundamentlegung, die Röm 15,20 vorausgesetzt wird, zeitlich begrenzt. Aber während es hier auf die Gegenüberstellung: Fundamentieren (missionarische Predigt) — Bauen auf dem Fundament (nachfolgende Predigt) ankommt, liegt diese Gegenüberstellung Mt 16 nicht im geringsten vor. Daselbst ist nur vom Bauen auf dem Fundament die Rede, nicht von der (zeitlich begrenzten) Fundamentlegung als solcher.

β) Wieder anders wird das Bild vom Fundament in der Eph-Stelle (2,20) verwendet. Sie steht als Parallele Mt 16,18 am nächsten, insofern hier nicht nur vom Bauen auf ein Fundament gesprochen wird, sondern wohl, oder doch auch, vom Bauen auf das Fundament, das „die Apostel und Propheten" sind, bilden. „Genau das g l e i c h e B i l d v o m B a u" wie Mt 16,18 (243) liegt jedoch trotz C. bei weitem nicht vor; deshalb kann aus Eph 2,20 auch keine bestimmte Interpretation der Mt-Stelle abgeleitet werden. 1) An beiden Stellen ist sachlich vom Bauen bzw. Gebautwerden der Kirche, des neuen Gottesvolkes, die Rede. Während aber Mt 16 die zu bauende ekklesia, das einem Neubau vergleichbare neue Heilsvolk, als Gesamtkirche ins Auge gefaßt wird, als e i n e Größe, hat der Verf. des Eph die einzelnen Christen im Auge, diejenigen, die christusgläubig werden und als Steine auf dem Fundament aufgebaut werden, als „Steine, die zu einem heiligen Gottes-Tempel zusammengefügt werden, zu einem Gebäude, in dem Gott wohnt". [97]) 2) Mt 16 erscheint Christus nicht als Bestandteil des Baus sondern als Bauender. Als solcher wird er hier nicht genannt, er fungiert vielmehr als „der wichtigste Bestandteil des Baus" [98]) und zwar, nach der weithin als bewiesen anerkannten Erklärung von J. J e r e m i a s, [99]) näherhin als der „Schlußstein", der den fortwährend wachsenden Bau zusammenhält. 3) Hier

[96]) Vielhauer aaO 84.87.

[97]) A. W i k e n h a u s e r, Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus (1937) 161.

[98]) Wikenhauser aaO.

[99]) kephalê gônias — akrogôniaios, in: ZntW 29 (1930) 264ff — Art. akrogôniaios, in: ThWb I 792f. Vgl. außer Wikenhauser (aaO 161 Anm. 13) und Vielhauer (aaO 125.127) die von Ch. M a s s o n aufgeführten Autoren (L'épitre de Saint Paul aux Ephésiens [Comm. du N'T IX] 1953, 170 Anm. 1 Ebd. auch Gegenstimmen von E. Percy und A. Fridrichsen, denen sich Masson selbst anschließt.

ist lediglich vom „Fundament" (epi tô themeliô) die Rede, nicht aber von einem „Felsen", also einem besonders qualifizierten Fundament wie Mt 16.

4) Als „Fundament" werden hier statt einer mehrere Personen genannt, die offenbar wie Christus selbst und die Christen ebenfalls als Steine gedacht sind. Und zwar werden neben oder nach den Aposteln „Propheten" genannt, wobei die Abhängigkeit beider Substantive von einem Artikel wohl nur zum Ausdruck bringen kann, daß Apostel und Propheten zusammen das Fundament bilden.

Um diese Unterschiede kümmert sich C. freilich nicht. Sie sind aber von großer Bedeutung für den Vergleich mit Mt 16, weil sie die Variabilität und tatsächliche Variierung des Bildes vom Bauen auf ein Fundament bekunden. Beim Bauen auf den „Felsen" Mt 16 wird offenbar auf die Tragfähigkeit, die Festigkeit und Unerschütterlichkeit des Fundaments abgehoben. Christus und der Apostel Simon stehen dort einander gegenüber als der Bauende und als das Fundament. Die den Bau tragende und zusammenhaltende Kraft geht dort, unmittelbar jedenfalls, vom Fundament selbst aus. Ob akrogôniaios Eph 2,20 als Eckstein oder als Schlußstein zu fassen ist, in jedem Fall ist hier nicht „das Fundament der Apostel und Propheten" als der wichtigste Bestandteil des Baus gedacht, der den Bestand und den Zusammenhalt des Baus sichert, sondern Christus selbst, wie die VV. 21-22 zeigen. Die Aussage, auf die der Eph hinzielt, faßt A. Wikenhauser treffend in die Worte: „In diesen Bau" — den noch im Werden begriffenen Gottesbau, dessen zusammenhaltender Eckstein oder Schlußstein Christus ist — „werden auch die Heidenchristen als Bausteine mithineingebaut genau so wie die Judenchristen". [100]) Im Hinblick auf die Zugehörigkeit einer bestimmten Gruppe von Steinen (= Heidenchristen) zum gleichen Bau, zu dem die Judenchristen als andere Steine gehören, liegt also der Ton im Unterschied zu Mt 16,18 auf dem Aufgebaut-sein auf ein- und demselben Fundament. Mit Sicherheit wird sich kaum genau sagen lassen, an welche Funktion der Verf. des Eph konkret bei dem Ausdruck „Grundlage, Fundament" denkt. Insofern der passive Aorist epoikodomêthentes sehr wohl auf den Augenblick des Mithineingebautwerdens, also auf die Taufe hinzielen kann, [101]) könnte in einer gewissen Entsprechung zu der 1 Kor 3,10f und Röm 15,20 bezeugten Vorstellung an das Fundament gedacht sein, das durch die Christusverkündigung gelegt wird, die ihrerseits auf Grund der ersten Zeugenschaft (Apostel) und der Gabe gotterleuchteter Rede (Propheten) erfolgt. Wie dem auch sei, dürfte entscheidend folgender Unterschied gegen C.s Folgerung sprechen. Gleich ob „die Propheten" als atl. Vertreter zu verstehen sind [102]) oder, wie meist und wohl mit größerem Recht angenommen wird, als christliche Propheten, [103]) als Gläubige mit der Gabe gotterleuchteter Rede, im einen und anderen Fall spricht Eph 2,20 gerade dagegen, daß die „ ‚fundamentale' Funktion" im ganzen NT eine ausschließlich apostolische, den Aposteln als ersten authentischen Zeugen des Herrn reservierte und somit unübertragbare Funktion ist.

---

[100]) aaO 161.

[101]) Masson, Eph 169 Anm. 4.

[102]) So Rengstorf, Art. apostolos aaO 442,36ff. — K. L. Schmidt, Le Ministère etc aaO 318 Anm. 5.

[103]) So u. a. Wikenhauser aaO 161.176f. — Flew aaO 129. — Masson, Eph 169. Auch W. Bauer scheint in der neuesten Auflage seines Wörterbuchs (1952) diese Bedeutung vorzuziehen.

3) Das Argument vom einmaligen und unwiederholbaren Charakter des Apostelamts im allgemeinen sucht C. sodann durch seine Einzelerklärung von Mt 16,18f weiterzuführen und auf den Sonderauftrag Petri im besonderen anzuwenden. Dieser haftet seiner Exegese zufolge in seinem konkreten Sinngehalt an einer — zweifellos — einmaligen und unübertragbaren Eigenschaft des Apostolates Petri, nämlich an der Tatsache, daß Petrus vom Inkarnierten berufen wurde und vor allem darauf, daß er der erste und wichtigste Zeuge der Auferstehung ist.

Im Einzelnen entwickelt C. folgenden Gedankengang: Gemäß der Verheißung kai pylai hadu u katischysusin autês (18b) tritt die ekklesia in „die Funktion Jesu" ein, die darin besteht, daß er durch seinen Tod und seine Auferstehung den Tod besiegt hat. „Der auf Petrus als den Felsen gegründeten ekklesia wird vorausgesagt, daß sie zwar in der Zeit stehen wird, wo der Tod noch herrscht, also im gegenwärtigen Äon, aber doch schon an der Auferstehungsmacht teilhaben wird" (227f). Die auf den konkreten Felsen Petrus gebaute Kirche kann deshalb in die todbesiegende Funktion Jesu eintreten, weil Jesus mit „dem Felsen" wirklich die Person des Petrus meint (232-7), und zwar „seine Person, insofern sie vom inkarnierten Christus auserwählt worden war und insofern sich der Auferstandene ihm als erstem gezeigt hat" (246). Und die Tatsache, daß gerade Petrus „der erste Zeuge", „der wichtigste Zeuge der Auferstehung Christi" ist, und daß sein apostolischer Auftrag vom Auferstandenen erneuert wird (nach Joh 21,15ff), ergibt „eine besonders tiefe Bestätigung" der vorgetragenen Erklärung des Verheißungswortes 18b im Sinne der Anteilhabe der Kirche an der Auferstehungsmacht Jesu (245f). — Entsprechend versucht C. die Verheißung V. 19 exegetisch ebenfalls mit der einmaligen und nicht übertragbaren Funktion des ersten Auferstehungszeugen zu verknüpfen: Das Himmelreich, von dem im Schlüsselwort die Rede ist, ist das Reich „des Lebens in der Auferstehung". „Wiederum wird Petrus hier mit der Auferstehung in Zusammenhang gebracht. Die sogenannte Schlüsselgewalt macht ihn sozusagen zum menschlichen Werkzeug der Auferstehung. Er soll das Gottesvolk in das Reich der Auferstehung führen", nämlich durch die Mission, „die apostolische Mission", die Petrus mit seiner Verkündigung ausführen und mit der er den Zugang zum Himmelreich erschließen wird (228f). Im Zusammenhang mit der späteren Feststellung des dogmatischen Teils, daß die ehrende Bezeichnung Petri als „des ersten" (Mt 10,2) im Hinblick auf die Protophanie auch „auf die Wesensbestimmung des Apostels Petrus" zutrifft, weist C. noch einmal auf den einmaligen Zusammenhang zwischen dem ersten Zeugen der Auferstehung und dessen Missionsauftrag hin: „Er ist besonders dazu geeignet, die Kunde weiterzugeben, daß Jesus, der auf Erden gelebt hat und gestorben ist, zum Heile der Welt gestorben und auferstanden ist" (245). Sind sodann, wie C. betont, auch die nachfolgenden Worte vom „Binden" und „Lösen" im Zusammenhang mit der so gedeuteten Schlüsselübergabe zu erklären, dann ist die dem Petrus im besonderen (vgl. Mt 18,18) verheißene Lehr- und Disziplinargewalt = Kirchenleitungsgewalt schließlich ebenso einmalig und unwiederholbar wie das vorausgehend Verheißene; sie wird dem Petrus übergeben „im Hinblick auf die Konstituierung des irdischen Gottesvolkes" (229f).

a) Zu beanstanden ist hier sicher die Exegese selbst [103a]), nicht ohne weiteres alle ihre Voraussetzungen. Mit Recht betont C., daß das Sehen des Auferstandenen eine wichtige Vorbedingung der Berufung zum Apostel ist, wenn auch nicht die ausschließliche (59), und daß von daher die Berufung zu einem besonderen Apostelamt durch den Auferstandenen geradezu notwendig erscheint. Mit Recht hält er die Ersterscheinung des Auferstandenen vor Petrus als sichere Tatsache fest. Daß Mt 16,18f eine Verheißung des vorösterlichen Jesus darstelle, und daß der erst nur verheißene Sonderauftrag an diesen Petrus, der Jesus in der Stunde des Leidens verleugnet hatte, bei dieser Ersterscheinung vom Auferstandenen „erneuert", „bestätigt" wurde (245), darf mit C. als wohlbegründete Annahme anerkannt werden. Aus alledem folgt aber noch gar nicht, daß dieser Sonderauftrag auch in seinem konkreten Gehalt ganz und gar an dem Umstand haftet, daß Petrus „der erste" und, wie C. zugleich betont, „der wichtigste Zeuge der Auferstehung Christi" ist (246). Wenn Jesus nach C. schon vor seinem Tode den Simon mit dem Petrusnamen auszeichnete (61), vor dem Tode die Beilegung desselben mit der Verheißung eines in der Zukunft, nämlich zwischen Ostern und Parusie, zu erfüllenden Sonderauftrags begründete, wenn Jesus selbst ferner seinen Tod als messiansche Tat der grundsätzlichen Konstituierung des neuen Gottesvolkes ansah (212f), wäre die Übertragung oder Bestätigung des Sonderauftrags durch d e n A u f e r s t a n d e n e n, und zwar — im Hinblick auf dessen wirklich einzigartige und grundlegende Bedeutung für das messianische Heilswerk Jesu — bei Gelegenheit der e r s t e n Erscheinung, ohnehin nur natürlich!

b) C.s Beziehung des Bauens der Kirche auf Petrus als den ersten und wichtigsten Zeugen der Auferstehung steht und fällt mit seiner Erklärung des Satzes „kai pylai hadu u katischysusin autês". Und diese ist sicher falsch! katischyô hat, auch nach dem judengriechischen und frühchristlichen Sprachgebrauch, [104]) deutlich aktiven Sinn (die Oberhand haben, gewinnen, den Sieg davontragen), so daß R. E p p e l hinter pylai durch Vokalisationsänderung am aramäischen Äquivalent ein ursprünglich personales Subjekt entdecken möchte: die „Torhüter" des Hades, als Symbol der dämonischen Mächte, die gegen die Kirche kämpfen und sie zu vernichten trachten. [105]) C.s Sinnerklärung verlangte eine positiv formulierte Aussage, in der die ekklesia eindeutig als Angreiferin und Siegerin erschiene, nämlich entweder „und sie wird die Pforten des Hades überwältigen" oder „und die Pforten des Hades werden von ihr überwältigt werden". Über den exakten Sinn des Ausdrucks „die Tore des Hades" sind sich die Exegeten freilich noch nicht ganz einig. [106]) Wohl aber darüber, daß hier ein Überwältigt-

[103a]) Erstaunlich zustimmend erklärt sich M. M e i n e r t z in seiner inzwischen erschienenen Besprechung: die Gründe gegen den ursprünglichen Zusammenhang von Petrusbekenntnis und Primatworte überzeugen nicht. Aber: „Im Übrigen kann man mit der exegetischen Erklärung von Mt 16,17-19 grundsätzlich im wesentlichen einverstanden sein, wenn auch im einzelnen andere Nüancen möglich sind". So könne er sich mit der von C. allerdings nicht ausschließlich vertretenen Ansicht nicht befreunden, unter den Toren des Hades sei nur das Totenreich zu verstehen, und demgemäß werde der Kirche einfach Unsterblichkeit verheißen: Ein neues Buch über den Apostel Petrus, in: Missionswiss. und Religionswiss. 1953, 237f.

[104]) Jeremias, Golgotha 104.111.

[105]) Matthieu 16.18b, in: Aux sources de la tradition chrétienne (Mélanges offerts à M. Goguel) 1950, 72f.

[106]) Die Erkenntnis, daß die Hadestore die stärkste Verkörperung der Macht des Todes darstellen, gewinnt an Boden (E. Klostermann, Mt 140. — Schmid, Mt 198. — Michaelis, Mt 346. — Cullmann, Petrus 226). Daneben wird aber noch an die höllischen oder gottfeindlichen Mächte gedacht, die auf die ekklesia einstürmen (Oepke, Herrnspruch 159. — Jones aaO 704c. — K. S t a a b, Das Ev nach Mt (Echter-Bibel), 1951, 90. — Meinertz, Theologie 75), sogar an „die Stadt des Bösen, deren Beherrscher Satan ist" (Staab aaO 91).

werden der ekklesia (weniger wahrscheinlich der petra) durch die Hadestore, die Hades-Macht verneint wird. [107]) Daran ändert auch C.s Hinweis nichts, nachdem eben von „den Pforten des Hades" die Rede war, sei nun bei dem Bild der Schlüssel des Himmelreiches an „die Pforten des Himmelreichs" gedacht (228). Wer die Schlüssel zu den Hadespforten besitzt, hat selbstverständlich Macht über die Unterwelt. [108]) Aber in V. 18 steht nun einmal nichts davon da, daß die Kirche über die Schlüssel des Hades oder der Hadespforten verfügt, so wenig wie dem Petrus etwa die Schlüssel der Himmels t ü r verheißen werden.

Ist aber in V. 18 sicher nicht gesagt, daß die auf Petrus als den ersten Auferstehungszeugen gegründete ekklesia schon im gegenwärtigen Äon „an der Auferstehungsvollmacht teilhaben wird", dann wird Petrus im Wort von der Schlüsselübergabe eben nur durch C. selbst „mit der Auferstehung in Zusammenhang gebracht" und „sozusagen zum menschlichen Werkzeug der Auferstehung" gemacht, um eine Erklärung zu bieten, welche die Schlüsselübergabe, nach C. dann konkret „die apostolische Mission", die nachösterliche Verkündigung (228f), die missionierende Leitung (238.251), an den zweifellos einmaligen und unübertragbaren Vorzug der Erstzeugenschaft der Auferstehung zu knüpfen. Diese Erklärung ist sicher auch nicht durch die Gleichsetzung von „Himmelreich" = „Reich des Lebens in der Auferstehung", „Reich der Auferstehung" (228) exegetisch zu begründen. Weder der Sprachgebrauch der Evv im allgemeinen noch die Mt 23,13 bezeugte Wendung kleiein tên basileian tôn uranôn im besonderen rechtfertigen diese spezifische Sinngebung des Ausdrucks „Himmelreich". [109]) Der Schlüsselbund selbst ist anerkanntermaßen ein geläufiges orientalisches Symbol des Verwaltens und Regierens schlechthin, und die Schlüsselübergabe bedeutet „Einsetzung zum Bevollmächtigten". [110]) Dem Bild von der Schlüsselübergabe ist sodann hier, vor allem auch im Hinblick auf das folgende Bildwort vom Binden und Lösen, die Doppelung der Funktionen, Auf- und Zuschließen, Einlassen und Nichteinlassen, wohl wesentlich. [111]) Dieser wird C. nicht gerecht, insofern seine Erklärung nur das Aufschließen berücksichtigt: Petrus soll durch seine missionarische Verkündigung „das Gottesvolk in das Reich der Auferstehung führen" (229). Auch die Auseinanderreißung des V. 19 in zwei völlig verschiedene Aufträge, in den zur Mission und den zur Kirchenleitung, steht der wohlbegründeten allgemeinen Auffassung entgegen, daß die Übergabe der Schlüssel des Himmelreichs (= „der endzeitlichen Königsherrschaft Gottes") [112]) von 19a in 19bc durch ein neues Bild, nämlich das von der Binde- und Lösevollmacht erläutert wird. [113])

c) Durch seine Erklärung der Schlüsselgewalt scheint C. zugleich die Missionstätigkeit, die er Petrus nach dem Verzicht auf die Leitung der

[107]) Schlatters Deutung von 18c als Verheißung der künftigen Auferstehung der dem Christus Gehörenden (Mt 509), der auch Schniewind (Mt 190) zuzustimmen scheint, lehnt Oepke zu recht ab (Herrnspruch aaO 159).
[108]) J e r e m i a s, Art. kleis, in: ThWb III 745,4ff.
[109]) Jeremias meint, wenn hinter der Wendung „die Schlüssel des Himmelreichs" ein konkretes Bild stehe, so sei „etwa an die Türen zur künftigen Gottesstadt zu denken" (aaO 749 Anm. 55).
[110]) Jeremias aaO 750,7.
[111]) Vgl. etwa auch Jeremias (aaO 747f.; Golgotha 112) und Oepke, Herrnspruch aaO 160. Nach Flew ist die Gewalt des Ausschließens allerdings nur sekundär inbegriffen (aaO 133).
[112]) So mit Recht ausdrücklich auch Jeremias (Art. kleis aaO 748, 16ff 750,11ff) entgegen der vielfach, früher auch von ihm vertretenen Gleichsetzung der basileia tôn uranôn mit ekklesia.
[113]) Vgl. Jeremias aaO 750,30ff. — Schmid, Mt 199. — Strathmann, Die Stellung des Petrus aaO 252.

(judenchristlichen Anfangs-) Kirche ausschließlich ausüben läßt, im Sinne der von ihm angestrebten Korrespondenz von Verheißung und Erfüllung exegetisch in Mt 16 verankern zu wollen. Diese Absicht paßte durchaus zu seiner früheren Feststellung, der Joh 21 bezeugte Sonderauftrag des Auferstandenen schließe die beiden zeitlich aufeinanderfolgenden Auswirkungen des Apostolats Petri ein: „nicht nur die Gemeindeleitung, sondern auch die Missionsarbeit" (67). In die gleiche Richtung weist eine an die Exegese von Mt 16,19 angeschlossene Behauptung: die Tatsache, daß die Wirksamkeit des Bindens und Lösens, also nach seiner Erklärung die „Lehr- und Disziplinargewalt" (230), die „Gemeindeleitung" (251), zwar auch den anderen Jüngern zuteil wird, Petrus aber in besonderer Weise, nämlich nur für ihn mit der Ankündigung verbunden wird, daß auf ihn als dem Felsen die ekklesia erbaut werden soll, „entspricht der nach dem Tode Jesu eingetretenen und ebenfalls von uns festgestellten historischen Tatsache, daß Petrus in der ersten Zeit an der Spitze der Jerusalemer Urgemeinde als ihr Leiter steht und diese Stellung bald aufgibt, um in Abhängigkeit von Jakobus das judenchristliche Missionswerk mit andern Aposteln, aber als sein Leiter zu organisieren" (231).

4) Damit kommen wir zum vierten und abschließenden Argumentationsgesichtspunkt C.s, der angeblichen Bestätigung seiner Exegese von Mt 16,18f durch den Aufweis der vollen Korrespondenz zwischen Verheißung bzw. Auftrag und Erfüllung.

a) Mit dieser Korrespondenz ist es aber wohl schlecht bestellt, zunächst von den seitens C. vorausgesetzten Verheißungs- und Beauftragungstexten her gesehen.

α) Setzt man einmal mit C. die Deutung von Mt 16,19a auf den Auftrag Petri zur missionarischen Verkündigung oder auch zur „missionierenden Leitung" voraus, so müßte dieser konsequenterweise in gleicher Weise wie die petrinische Kirchenleitung von 19bc zeitlich begrenzt sein, wenn die ganze Verheißung Mt 16 vom Felsenwort dominiert ist, und die Kirchenleitung von 19bc doch nach C. zeitlich auf die Anfangsjahre der Kirche und des apostolischen Wirkens Petri beschränkt ist, weil sie mit zur zeitlich begrenzten Fundamentlegung von V. 18 gehöre. Konsequenterweise dürfte also C. den Auftrag 19a überhaupt nicht aus dem Ganzen der Verheißung herausbrechen, um dessen Ausübung zeitlich nach Vollendung des Auftrags von 18 und 19bc (Fundamentlegung — Kirchenleitung) beginnen bzw. ausschließlich ausüben zu lassen. Ist sodann seine Erklärung der Schlüsselübergabe von V. 19a als Missionsauftrag unhaltbar, so kann im übrigen nicht davon die Rede sein, es würden in V. 19 zwei, verschiedene Stellungen begründende Funktionen unterschieden: Missionsauftrag (19a) und Kirchenleitung (19bc), schon gar nicht im Sinne der Abfolge: Kirchenleitung — Judenmission.

Die angebliche Tatsache, daß Petrus in der ersten Zeit und nur in dieser die Urgemeinde und damit die damalige Gesamtkirche leitete, dann aber die Leitung aufgab, entspräche des weiteren nur dann der Verheißung Mt 16, wenn die Felsenrolle mit C. im Sinne der zeitlich begrenzten Fundamentlegung verstanden werden könnte und müßte. Das ist aber, wie gezeigt, nicht der Fall. Mit der Behauptung, Petrus würde sowohl die Gemeindeleitungs-

funktion (231) als die Fundamentfunktion (244f) mit den anderen Aposteln teilen, schneidet sich C. übrigens wohl nur ins eigene Fleisch. Er selbst behauptet nirgendwo, daß diese Funktionen auf die anfängliche Zeit des Wirkens der Apostel beschränkt seien. Das würde auch gar nicht zur starken Betonung der einzigartigen und einmaligen Bedeutung des Apostelamtes passen. Wenn schon nach C. „alle Apostel" das Fundament bilden sollen, innerhalb dessen Petrus „der besonders sichtbare Fels" ist (244f), und allen Aposteln die Kirchenleitungsfunktion übertragen wurde, die dem Petrus im besonderen übertragen wurde (230f), verlangte doch wohl die Konsequenz, daß Petrus seine Fundament- und Kirchenleitungsfunktion ebenso lange als verbindlich betrachtet und ausübt wie die anderen Apostel. Eine zeitliche Begrenzung des Mt 16 verheißenen Sonderauftrags auf einige erste Jahre des apostolischen Wirkens Petri ist in der Tat aus Mt 16 nicht herauszulesen. Der von C. vertretenen Tatsache, daß die Binde- und Lösegewalt (Kirchenleitung) auch den anderen Jüngern zusammen zuteil wurde, dem Petrus aber in besonderer Weise, nämlich in Verbindung mit der Fundamentfunktion, entspricht also sicher nicht das von C. postulierte Nacheinander von „Kirchenleiter" und „untergeordneter Leiter der Judenmission". Wohl würde jener entsprechen, daß Petrus die Kirchenleitung zeit seines apostolischen Wirkens ausüben würde, zumal wenn der apostolische Auftrag nach Ostern als solcher zeitlich grundsätzlich nur durch die Stunde der Parusie begrenzt ist. [114])

β) Niemand bestreitet, daß Petrus nach den Worten Joh 21 mit der Oberleitung der Kirche betraut wird. [115]) Hingegen ist die erwähnte Behauptung, im Hirtenauftrag seien zwei verschiedene Funktionen unterschieden, neben dem Auftrag zur Kirchenleitung der zur Mission, reine Spekulation, auch wenn sie im exegetisch-historischen Teil zu lesen ist. Ebenso willkürlich folgert C. aus Joh 10, beide Funktionen würden „in erster Linie d i e J u d e n visieren" (66f), um nämlich das apostolische Wirken Petri in beiden Phasen im judenchristlichen Rahmen halten zu können. „Meine Schafe" sind gerade auf dem Hintergrund von Joh 10 zweifellos die eine Herde des einen Hirten, die „Seinen", „die nach V. 16 teils aus ‚diesem Hofe' (Israel), teils aus der Heidenwelt stammen", [116]) ohne daß hier die Juden besonders visiert sind. [117]) Wenn C. sodann aus der Verbindung des Hirtenauftrags mit der Vorhersage des Martyriums schließt, „daß der Auftrag an den Apostel c h r o n o l o g i s c h b e g r e n z t, nämlich für d i e Z e i t d e r G r u n d l e g u n g d e r K i r c h e gegeben ist" (67), also im gleichen Sinne begrenzt ist, in dem er die Verheißung Mt 16 interpretieren möchte, muß dem ebenfalls widersprochen werden. Selbstverständlich beendet nach Joh 21 der Tod die Ausübung des Hirtenamts = Kirchenleitungsamts Petri. Sicher ist aber nicht gesagt, Petrus würde die Kirchenleitung vor seinem Tode, sogar relativ bald abgeben, sobald eben die „Gründungszeit" der Kirche, das „Gründungsgeschehen" vorbei ist. Rein exegetisch mag diskutiert werden,

[114]) Vgl. o. Anm. 90.
[115]) Vgl. auch R. B u l t m a n n, Das Ev nach Joh, in: Krit.-Exeg. Komm. über das NT 2. Abt. 11. Aufl, 1950, 552.
[116]) A. W i k e n h a u s e r, Das Ev nach Joh (Das NT 4), 1948, 163.
[117]) Bultmann merkt an, es sei aus dem Zusammenhang ganz deutlich, daß die beiden Gestalten bei der Gegenüberstellung nicht als Verkörperung von Prinzipien und Gruppen gemeint sind, so daß etwa Petrus das Judenchristentum, der Lieblingsjünger das Heidenchristentum darstellen würde (aaO 554 Anm. 1).

welches Interesse der Verf. von Joh 21 an der Verschiedenheit des Schicksals der beiden Jünger Petrus und Johannes hat. [118]) Man kann aber ernstlich nicht auf den Gedanken kommen, das Hirtenamt, also der Auftrag zur Kirchenleitung sei nicht auf die ganze Lebenszeit Petri auszudehnen, vor allem wenn die Weissagung des Martyriums auf die Folgen des Hirtenamts für Petrus hinweisen soll. [118a])

γ) So wichtig die baldige Aufgabe der Kirchenleitung und gleichzeitige Unterordnung Petri unter den zentralen Kirchenleiter Jakobus als geschichtliche Bestätigung seiner Exegese von Mt 16 für C. ist, so dürftig ist die Erklärung, die er für diesen „Stellungswechsel" Petri vom Kirchenleiter zum Judenmissionar anführen kann. [119]) So allmählich, vor allem anläßlich der in Apg 9-10 berichteten Missionserfahrungen möge Petrus erkannt haben, „daß seine eigentliche apostolische Aufgabe, wohl auch sein Charisma, weniger in der Gemeindeleitung als in der Missionstätigkeit lag . . . Petrus ist nicht der Typus des Kirchenleiters, sondern des Missionars" (39). Und so gibt Petrus die Kirchenleitung auf und wird „sich ganz auf sein Missionswerk konzentrieren", „und zwar in Unterordnung unter Jakobus" (252). Wirkt diese Erklärung nicht etwas peinlich für einen Verf., der Jesus selbst mit dem feierlichen Wort Mt 16,18f und Joh 21,15ff Petrus zum Oberhaupt der ekklesia erklären läßt, immerhin für die entscheidende Anfangszeit der Kirche; der sodann die Einzigartigkeit und Einmaligkeit des apostolischen Auftrages mit Recht sehr stark betont; der die Kirchenleitung auch nicht etwa an Jakobus weiter g e b e n läßt (259), obwohl er gleichzeitig vertritt, die Kirchenleitung, von der Jesus Mt 16,19 rede, müsse in der Kirche weitergehen, und Jesus schließe daselbst die Wirksamkeit späterer Leiter nicht aus? Ja, wenn man etwa folgendermaßen argumentieren könnte: Jesus verhieß (Mt 16) und übertrug (Joh 21) dem Petrus zwei verschiedene, nacheinander auszuübende Funktionen, für die Anfangszeit die Oberleitung der Kirche und dann die Mission, näherhin, nach C., die Organisation der Judenmission. Als Petrus sodann auf Grund der Entwicklung der Dinge (42 n. Chr.) erkannte, daß der eine ihm von Jesus erteilte Auftrag, die Kirche in den Tagen der Grundlegung zu leiten, erfüllt ist, besann er sich auf seinen Missionsauftrag, speziell den Auftrag zur Judenmission. Wie aber schon zur Genüge gezeigt wurde, ist die Unterscheidung dieser beiden Funktionen (Kirchenleitung und Mission bzw. Organisation, Leitung der Judenmission) in Mt 16,18f und Joh 21 exegetisch nicht haltbar, und eine Zurückführung der späteren judenmissionarischen Tätigkeit Petri auf Mt 16,19a auch für C. nur möglich um den Preis eines Widerspruchs zu seiner eigenen grundlegenden These, daß nämlich die g a n z e Verheißung Mt 16,18f nur für die Fundamentlegung, die ersten Jahre der Kirche und des apostolischen Wirkens Petri gelte.

---

[118]) Vgl. auch Bultmann aaO 55 und H. S t r a t h m a n n, Das Ev nach Joh (Das NT deutsch 4), 1951, 267.

[118a]) Eine solche Beschränkung verbietet schon die Bildrede vom Hirten, die entschieden besser zur Vorstellung der Leitungsnachfolge als der des Leitungsverzichts paßt. Unter Verweis auf seinen Aufsatz „Das dreifache 'Weide meine Lämmer'" (Zeitschr. f. kath. Theol. 69, 1947, 328-344) betont Gächter mit Recht: „Kein Orientale kann sich eine Herde vorstellen, die nur in der Zeit ihrer ersten Gründung von einem sichtbaren Hirten geleitet wird, eines solchen aber nachher nicht mehr bedarf" (Petrus und seine Nachfolge aaO 335).

[119]) Das scheint auch Bonnard zu empfinden (Le livre d'O. Cullmann aaO 32).

b) Über die Aussichtslosigkeit des Unterfangens, mit C. die Geschichte des apostolischen Wirkens Petri schreiben und durch diese die (im strengen Sinn) historische Bestätigung eines bestimmten Verständnisses von Mt 16,18f bzw. Joh 21 liefern zu wollen, braucht kaum ein Wort gesagt zu werden. Eine positive Diskussion dieser Seite der historischen Petrusfrage, die u. a. die Frage nach der Entwicklung der religiösen Autoritäten in apostolischer und nachapostolischer Zeit überhaupt aufwerfen müßte, kann hier nicht versucht werden. Desgleichen muß C.s Beweisführung auf Grund der außerneutestamentlichen urchristlichen Quellen, besonders auch der Pseudoclementinen, die inzwischen bereits nachdrücklichen Widerspruch auslöste, [120]) hier außer acht bleiben. Wir beschränken uns also auf die Frage, ob sich aus den von C. angeführten ntl. Texten (Gal 2,1-10 = Apg 15 und Gal 2,11ff) nachweisen läßt, daß Petrus, endgültig nach seiner Befreiung aus dem Kerker, auf seinen Primat verzichtete, fortan in Unterordnung unter die „Autorität des Jakobus als der Zentralregierung" (253) die Judenmission organisierte und in dieser Funktion auf dem Apostelkonzil anerkannt wurde.

C.s These ist bekanntlich keineswegs neu hinsichtlich des Gedankens, die Autorität des Petrus sei allmählich durch die des Herrenbruders Jakobus etwas oder auch ganz zurückgedrängt worden, und diese Entwicklung stehe mit der Missionstätigkeit Petri in Verbindung; wohl aber in der von C. vertretenen zugespitzten Fassung, derzufolge Petrus die Kirchenleitung schon lange vor dem sogen. Apostelkonzil abgab und speziell die Judenmission organisierte. [121]) E. Fascher vertritt z. B. in seinem Artikel „Petrus" in Pauly-Wissowa-Kroll's Realencyklopädie der klass. Altertumswissenschaft, damit daß Jakobus auf der Apostelkonferenz einen Vermittlungsvorschlag durchsetzte, habe er den Petrus „doch etwas zurückgedrängt". Aber bis zum Apostelkonzil (Apg 15,7) sei Petrus jedenfalls noch Wortführer der Gemeinde. Angesichts von Gal 2,11 (Petrus inspiziere Antiochien!) ist es ihm „wohl zu gewagt", aus der Namen-Reihenfolge Gal 2,9 zu schließen, Petrus habe seine Führerstellung im Verlauf der 14 Jahre an Jakobus verloren. Im übrigen glaubt er die Entwicklung „vielleicht" richtig dahin zeichnen zu können, daß die infolge der Reisen notwendige Abwesenheit Petri von Jerusalem das Vordringen des Jakobus hinsichtlich des Einflusses auf die Gemeinde begünstigte. Des weiteren betont er, Petri Schicksal seit dem Apostelkonzil bleibe völlig im Unklaren. [122]) Man wird wohl feststellen dürfen: so deutlich die Quellen die überragende Stellung des Jakobus in Jerusalem erkennen lassen, die nach dem Weggang der Altapostel aus Jerusalem wohl als monarchische zu kennzeichnen ist, [123]) dürften sie hingegen die weitgehende positive Schlußfolgerung C.s nicht stützen. Die schematische Abstempelung Petri zu dem bereits vor dem Apostelkonzil von der Jerusalemer Kir-

[120]) Vgl. etwa die Besprechungen von L. Cerfaux (Saint Pierre et sa succession, in: Rech. de science relig. 41, 1953, 188ff), P. Nober, S.J. (in: Verbum Domini 31, 1953, 46ff) und die längere Auseinandersetzung Karrers aaO 129ff. 195ff.

[121]) Strathmann läßt z. B. den verdrängten Petrus seit dem Apostelkonzil außerhalb des jüdischen Gebietes eine Juden und Heiden in gleicher Weise umfassende Mission betreiben (Die Stellung des Petrus aaO 237-248.278f).

[122]) XIX,2 (1938) 1342-1344.

[123]) Vgl. neuestens Gewieß aaO 10. P. Gaechter, S.J., bringt die Stellung des Jakobus als Oberhaupt der Jerusalemer Kirche mit dem Institut der Sieben und dessen Entwicklung in Verbindung: Die Sieben (Apg 6,1-6), in: Zeitschr. f. kath. Theol. 74 (1952) 159f. 129-166.

chenleitung abhängigen Judenmissionar paßt nicht ohne weiteres zu der wohl unleugbaren Tatsache, daß es auch heidenchristliche Gemeinden gab, die Petrus als ihren Apostel verehrten, und daß die Apg die Wichtigkeit seiner Mission und Autorität gerade für die heidnische Welt betont. [124]) „Tatsächlich dürfte seine geschichtliche Bedeutung nicht zuletzt darin bestanden haben, daß er den Übergang von der jüdischen zur universalen Mission durch sein persönliches Eintreten gebilligt und auch in Jerusalem zu einer gewissen Anerkennung gebracht hat". [125]) Der These, Petrus sei als dem Jakobus unterstellter Judenmissionar nach Rom gekommen, hielt L. Cerfaux schon mit Recht entgegen, daß dieselbe römische Gemeinde, bei der C. so sehr ein ursprüngliches Wissen um den Primat Petri vermißt, jedenfalls nicht das geringste Bewußtsein einer Abhängigkeit von Jerusalem kenne. [126])

Daß zur Zeit des Gal 2,1ff berichteten Ereignisses bereits Jakobus die Oberleitung der Kirche hatte, und Petrus dieser unterstellt war, nämlich als Judenmissionar, schließt C. zunächst aus der Reihenfolge der „Säulen" Gal 2,9 sowie aus dem Umstand, daß Paulus Gal 2,7f nur den Petrus als „Organisator der judenchristlichen Mission" nenne (41f). Zu dieser Folgerung nötigen die Texte jedoch keineswegs.

α) Gehen wir aus von Gal 2,9. Hier und nur hier in Gal 2 ist ausdrücklich von der Verteilung der Missionsgebiete die Rede, die man sicher nicht so absolut betrachten darf, daß man mit C. von einer friedlichen „Kirchenspaltung" reden könnte (43).[126a]) Da autoi daselbst eindeutig auf „Jakobus und Kephas und Johannes" zurückweist, werden Jakobus und Johannes zunächst einmal genau so als Judenmissionare bezeichnet wie Kephas und als solche dem Paulus und Barnabas gegenübergestellt. In Gal 2,9 ist also weder Kephas allein als Judenmissionar genannt noch Jakobus als Leiter der Kirche gekennzeichnet. Die Erwähnung des Petrus hinter Jakobus gestattet als solche noch nicht die Schlußfolgerung, Petrus sei als Judenmissionar dem Jakobus unterstellt, und Johannes wiederum dem Petrus. Letzteres behauptet C. freilich nicht von Johannes. Er denkt wohl auch daran, daß die Nennung des Petrus vor Johannes, dem einzigen Zwölferapostel, der außer Petrus nach der Apg aus der Anonymität herausragt, wenn er auch ganz im Schatten des redenden und handelnden Petrus steht, der Darstellung Apg 1-12 entspricht.[127]) Jene Folgerung wäre indes nur konsequent, wenn schon aus der Reihenfolge Jakobus-Kephas die Unterordnung des letzteren unter den erstgenannten hervorgehen soll. Es wird sodann wohl mit Recht betont, daß die hier gebrauchte Bezeichnung des Jakobus, Kephas und Johannes als hoi dokuntes styloi einai sachlich der Kennzeichnung der Apostel als Fundamentsteine entspricht, aber verbreiteter und abgegriffener ist und sich darum „zur Kennzeichnung einer weniger dogmatisch als praktisch herausgehobenen Gruppe von‚Nobilitäten'" aus dem Kreis der Nobilitäten, der „Angesehenen" eignet. [128]) Auch deshalb muß aus der Erwähnung des Jakobus an

---

[124]) von Campenhausen, Kirchliches Amt 20.
[125]) von Campenhausen aaO 20.
[126]) aaO 192.
[126a]) Letzteres betont mit Recht Meinertz, Ein neues Buch aaO 236.
[127]) Vgl. Strathmann, Die Stellung des Petrus aaO 234f.
[128]) von Campenhausen, Kirchliches Amt 21 Anm. 3; vgl. auch H. Schlier, Der Brief an die Galater (Krit.-exeg. Komm. 7, 10. Aufl.) 1949, 35f.

erster Stelle nicht gefolgert werden, daß dieser im Zeitpunkt des hier berichteten Ereignisses die Oberleitung der ganzen Kirche hatte, somit als „Vorgesetzter" des Petrus fungierte. C. wird zwar durchaus recht haben, nicht zufällig sei hier Jakobus vor Petrus genannt; „in einem Text wie diesem, in dem die Autorität der Verhandlungspartner nicht unwichtig ist, hat die Reihenfolge doch etwas zu bedeuten" (41). Es fragt sich nur, in welcher Hinsicht die Reihenfolge hier von Belang sein dürfte. Im Zusammenhang von Gal 2 ist die Verteilung der Missionsgebiete sicher „nur der Vordergrund der Entscheidung". [129]) Es geht bekanntlich um die Anerkennung des gesetzesfreien Ev und Apostolats Pauli sowie um die Feststellung der Einheit des gemeinsamen Apostolats, welche die Voraussetzung für die Verteilung der Missionsgebiete darstellt — und zwar an die Adresse der judaistischen Gegner und der von diesen gefährdeten Galater. Unter diesem Gesichtspunkt war der „Teilhaberhandschlag" (Schlier) des Vertreters notorischer Gesetzesstrenge und entschiedenen Judenchristentums, nämlich des Jakobus, im Blick auf die Judaisten tatsächlich, praktisch wichtiger als der des im Prinzip mit Paulus einigen Kephas: „Jacques même! les judaïsants devaient se le dire". [130]) Da aber das Subjekt hoi dokuntes von V. 6 hier (V. 9) aufgegriffen und, speziell im Hinblick auf die anschließende Aussage „Sie gaben mir und Barnabas die Rechte zur Teilhabe der Gemeinschaft", durch Jakôbos kai Kêphas kai Joannês, hoi dokuntes styloi einai spezifiziert wird, dürfte sich die Nennung des Jakobus vor Kephas in der Tat am ungezwungensten aus der Rücksicht auf die Autorität erklären, die den Verhandlungspartnern in diesem konkreten Fragepunkt, jedenfalls in der vom Gal vorausgesetzten Situation, zukommt. Ob Paulus den Jakobus näherhin einfach ob seiner auch seitens der Judaisten unbestrittenen Gesetzestreue an erster Stelle nennt oder deshalb, weil die Judaisten aus der Verwandtschaft des gesetzestreuen Jakobus mit Jesus eine besondere Autorität desselben ableiteten, [131]) ist von untergeordneter Bedeutung. Im einen wie im andern Fall wäre Jakobus eine besondere Autorität für die Judaisten, und würde Paulus mit der Ersterwähnung des Jakobus ad hominem argumentieren, nämlich die Tatsache berücksichtigen, daß sich die Judaisten mit dem Namen des Jakobus autorisierten. [132])

β) Eine exegetische Übertreibung ist ferner der Satz C.s, Paulus erwähne in 2,7f den Petrus und „nur den Petrus als Organisator der judenchristlichen Mission, so wie er sich selbst als den Organisator der heidenchristlichen Mission ansieht" (42). Von einer Organisator-Stellung ist schon gar nicht die Rede. C. kann auch nicht beweisen, und er versucht es auch nicht im geringsten, daß die apostolê tês peritomês, zu der Gott für Petrus wirkte, nicht etwa auf die von Petrus von Anfang an ausgeübte Judenmission geht sondern — im Sinne seiner Zwei-Phasen-Hypothese — auf eine erst später, hauptamtlich nach 42 einsetzende Phase seines Wirkens, da dieser eben in Unterstellung unter Jakobus die Judenmission betrieb und leitete. Denkt C. etwa an den Ausdruck pepisteumai V. 7 als Rechtfertigung seiner Behauptung, aus Gal 2,7f gehe hervor, daß Petrus an der Spitze der von Jerusalem

[129]) Schlier, Gal 46.
[130]) M. J. Lagrange, Saint Paul. Epître aux Galates 3. Aufl. (1926) 37.
[131]) So neuestens auch S. Lyonnet, S.J., Aux Galates (La Sainte Bible) 1953, 24 Anm. d.
[132]) Vgl. auch P. Bonnard, L'épître de S. Paul aux Galates (Comm. du NT IX), 1953, 42 (mit Schlier).

abhängigen judenchristlichen Missionstätigkeit stehe (42)? Von einer „Betrauung mit dem Evangelium für die Juden" ist hier freilich die Rede, aber sicher nicht von einer seitens des Jakobus oder der Jerusalemer Kirchenleitung ausgehenden. Die Aussage „ich wurde betraut (mit dem Evangelium für die Unbeschnittenen)" V. 7 schließt zweifellos den Akt der apostolischen Berufung und Sendung Pauli vor Damaskus ein, was auch V. 8, der von der faktischen Auswirkung der apostolê spricht, bestätigt. kathôs Petros tês peritomês muß deshalb entsprechend auf die missionarische Berufung Petri durch den Auferstandenen gehen, die für einen Paulus zeitlich selbstverständlich der seinigen vorausging. Freilich liegt hier dem Apostel nicht an dem verschiedenen Zeitpunkt der Betrauung mit dem Ev als solchem, sondern an der Feststellung, daß „die Geltenden" seiner (später erfolgten) Beauftragung zur Ev-Verkündigung, seiner apostolê dieselbe Gültigkeit zuerkannten wie der des Petrus, und daß dieser gleichen Gültigkeit auch dasselbe geheimnisvolle Wirken Gottes bei Ausübung des bestimmungsmäßig verschiedenen Missionsauftrags entspricht: „Paul est l'objet de la même action de Dieu que Pierre". [133]) Insofern also Paulus in V. 7 mit dem Perfekt pepisteumai, das selbstredend als Perfekt mit fortdauernder Wirkung zu verstehen ist, die missionarische Berufung durch den Auferstandenen im Sinne hat, ist die parallele Aussage der Parenthese von V. 8 nächstliegend doch dahin zu verstehen, daß Paulus bei der Wirksamkeit Gottes für beide zum Apostolat an die ganze bisherige Zeit denkt, in der Petrus und er seit ihrer (zeitlich verschiedenen) Berufung den Missionsauftrag ausüben. Dann denkt aber Paulus bei ho gar energêsas Petrô eis apostolên tês peritomês sicher in erster Linie oder zumindest auch an die der seinigen zeitlich vorausgehende Missionstätigkeit des Petrus, nicht aber nur an die der seinigen gleichzeitige oder sogar nachfolgende Ev-Verkündigung Petri. Dieses Verständnis paßt 1) zu der wohl unbestreitbaren Tatsache, daß sich die Verkündigung der Urapostel überhaupt wie des Petrus im besonderen zunächst und überwiegend am Anfang an die Juden richtete, ehe Paulus als berufener Heidenapostel die Heidenmission großen Stils begann; 2) zur Syntax des Berichts: „denn der da gewirkt hat für Petrus zu seinem Apostolat unter der Beschneidung, der hat auch für mich gewirkt (zu meinem Apostolat) unter den Heiden" (Schlier); 3) zum Tenor des Berichts: es geht, wie schon betont, um die Ebenbürtigkeit des Apostolats und Ev des später (zum Heidenmissionar) Berufenen mit dem der früher berufenen Altapostel bzw. ihres unbestrittenen Repräsentanten, „der ersten Autorität der Judenbekehrung überhaupt". [134]) Damit stünde auch in Einklang, daß Paulus hier und nur hier den Namen „Petrus" verwendet statt „Kephas" in 2,9, [135]) sofern nämlich jener für Paulus der Missionsname, dieser der Jerusalemer Amtsname ist, wie Schlier mit Holl vermutet.[136]) Von der Exegese her besteht also nicht der geringste Grund, die Wirksamkeit Gottes für Petri Apostolat der Beschneidung auf einen späteren, endgültig nach 42 einsetzenden Abschnitt des Wirkens Petri zu beziehen, da Petrus in Unterordnung unter Jakobus die Judenmission leitete.

---

[133]) Bonnard, Gal 41f.
[134]) Geiselmann aaO 17.
[135]) Diesen Unterschied beachtet C. nicht.
[136]) Gal 44 Anm. 3.

γ) Daß diese These durch den eventuellen, auch nach C. (vgl. 47—49) wahrscheinlichen Parallelbericht Apg 15 nicht gerade evident bestätigt wird, verraten die zurückhaltenden und teilweise verlegenen Formulierungen des Verf. (49—51) wohl selbst. „Innerhalb der judenchristlichen Mission" sei dem Petrus das Recht wohl zuzugestehen, in Einzelfällen das Evangelium den Heiden zu predigen; er könne deshalb „auch trotz der Gegenwart des Paulus und des Barnabas das Recht beanspruchen, dazu auserwählt worden zu sein, das Evangelium den Heiden zu predigen" (50). Eine andere Auslegung würde in der Tat nicht in die Schematisierung des Verf. passen. Wie man im einzelnen auch über die Identität der Gal 2,1—10 und Apg 15,6ff berichteten Versammlung und deren Zusammenhang mit den Jakobusklauseln denken mag,[137]) die Tatsache, daß nach Apg 15 gerade Petrus maßgeblich die Heidenmission, die Nichtheilsnotwendigkeit der Beschneidung zur Geltung bringt, empfiehlt nicht die Folgerung, Petrus rede hier als dem Jakobus unterstellter Judenmissionar.

δ) Die Unterstellung Petri unter das Jerusalemer Kirchenhaupt ist für C alles andere als eine Formsache. Der Jakobus C's. ist schon mehr als der beharrliche Beter, mehr als „der Gerechte" schlechthin, der als solcher in einer Zeit stärkster Judaisierung am meisten als Leiter der Jerusalemer Urgemeinde geeignet sein mochte,[138]) der in dieser Eigenschaft mit seinem Presbyterium nach Apg 21,20ff wegen des gesetzlichen Eifers vieler Judenchristen zu größter Vorsicht rät und deshalb dem Paulus den Vorschlag macht, den gegen ihn erhobenen Vorwurf, er verleite die Diasporajuden zum Abfall vom mosaischen Gesetz, durch eine konkludente Handlung zu widerlegen. Dieser Jakobus ist ein monarchischer Leiter der Gesamtkirche comme il faut! Wir können nach C. „nur ahnen", in was für „ein besonders schmerzliches Dilemma" der antiochenische Konflikt den Petrus, „das ehemalige und erste Haupt der Gemeinde" gebracht haben muß; nicht nur deshalb, weil uns von Petrus keine umfangreiche Briefsammlung wie von Paulus erhalten ist, sondern auch deshalb, weil Petrus „gerade wegen seiner Abhängigkeit von Jerusalem wohl kaum wie Paulus die Möglichkeit hatte, darüber ebenso offen zu sprechen" (51). Darf sich da C. nicht selbst einen Fehler eingestehen, den er mit vielen anderen zurecht vielfach in der Exegese, besonders auch bei den Bestreitern der Echtheit des Wortes Mt 16,17ff, wirksam sieht? Daß nämlich als Maßstab für das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines Primates Petri Vorstellungen oder Tatbestände einer späteren Zeit vorausgesetzt werden! Wäre dem so gewesen, wie C. im Interesse seiner glatten Schematisierung voraussetzt, wäre also das von Jesus selbst eingesetzte Kirchenhaupt derartig von Jakobus abhängig, daß er zu einer Frage wie der Tischgemeinschaft nicht mehr offen sprechen konnte, dann werden eine Reihe Dinge einfach unverständlich: daß Petrus nach Apg 15 als erster das Wort ergreift und er, nicht Jakobus, „als ausschlaggebend" erscheint,[139]) nämlich unter betontem Hinweis auf seine heidenmissionarische Erfahrung das Wesentliche des Beschlusses ausspricht; daß derselbe Jakobus dem Organisator der Heidenmission gegenüber auf den Anspruch der Aufsicht „im Prinzip" verzichtet

[137]) Zur Orientierung A. Wikenhauser, Einleitung in das NT (1953) 237f.
[138]) Vgl. B. Reicke (Der geschichtliche Hintergrund des Apostelkonzils und der Antiochia-Episode, Gal 2,1-14) in der Festschrift f. Joh. van Zwaan „Studia Paulina" (hrg. v. J. N. Sevenster-W. C. van Unnik) 1953, 184-187.
[139]) Schweizer, Gemeinde im NT 12.

und es bei der Kollekte für die Urgemeinde als Bekundung der Einheit bewenden läßt (42f.45); daß Paulus keine juridische Abhängigkeit von Jakobus bzw. der Jerusalemer Gemeinde erkennen läßt,[140]) daß sich der Widerspruch Pauli, des leidenschaftlichen und stark prinzipiell orientierten Verfechters der Gesetzesfreiheit in Antiochia nicht gegen Jakobus selbst bzw. „die Jakobusleute" richtete, Paulus vielmehr „vor allen", in der Öffentlichkeit ausgerechnet den Petrus stellte, der ohnehin kein offenes Wort riskieren konnte. Wozu überhaupt dann die Antiochia-Episode im Zusammenhang der Beweisführung Gal 1—2, sogar als deren Krönung, wenn Petrus „die Jakobusleute" und in diesen Jakobus selbst als das mächtige Oberhaupt der Kirche fürchtete?

ε) Genau das Letztere besagt nun nach C. selbstverständlich der Satzteil „fürchtend die aus der Beschneidung" (2,12), den er darum auch als entscheidenden Beleg für die Unterordnung Petri unter Jakobus behandelt (42. 50f; bes. 253f). Zu diesem Verständnis nötigt der Text indes auch dann nicht, wenn „die Leute aus der Beschneidung" (2,12b) mit den tinas apo Jakôbu von 2,12a identisch sind. Handelt es sich bei diesen etwa um Leute, die nicht von Jakobus geschickt sind, wohl aus seiner Umgebung kommen oder sich gar auf dessen Autorität berufen, nämlich für die Forderung der gesetzlichen Lebensweise, dann wäre die oft vertretene Erklärung, Petrus fürchte den Fanatismus gewisser judaistischer Kreise und habe sich als braven Judenchristen verstellt, um „aus noch größerer Verantwortung für die Einheit der Kirche einen offenen Kampf mit dem judaistischen Flügel tunlichst zu vermeiden",[141]) durchaus möglich, die Sache selbst geschichtlich verständlich, auch gar nicht in jeder Hinsicht einmalig (vgl. Apg 16,3; 21,26). Handelt es sich aber bei den tines und den mit diesen identischen Beschneidungsleuten um Abgesandte des Jakobus, wie sich sprachlich wohl am besten vertreten läßt[142]), so läßt sich mit Schlier und anderen durchaus erklären, die Kennzeichnung des Verhaltens Petri als Heuchelei, als Täuschung der Jerusalemer zeige, daß die aus Furcht vor den Jerusalemern erfolgende Absonderung nicht geschah „etwa aus Gehorsam gegen die Visitatoren, die solches verlangt hätten, auch nicht aus besserer Einsicht, die dem Petrus auf einmal die Erfüllung des Gesetzes als heilsnotwendig erscheinen ließ".[143]) Eine exakte Auslegung ist im Grunde überhaupt nicht zu erwarten, weil der kurze Bericht bei weitem nicht alle uns wichtige Fragen einigermaßen sicher beantworten läßt. So steht eben nun einmal nicht direkt da, um was für Leute es sich näherhin bei den tines apo Jakôbu handelt, warum sie eigentlich nach Antiochien kamen, ob aus persönlichen Gründen oder im Namen des Jakobus, ob sie sich zu Recht oder zu Unrecht auf Jakobus beriefen, ob sie das überhaupt taten, ob sie von sich aus Forderungen bezüglich der gesetzlichen Lebensweise erhoben oder als Abgesandte des Jakobus bzw. der Jerusalemer Gemeinde Wünsche, Instruktionen, Forderungen überbrachten, ob sie im Hinblick auf die Anwesenheit Petri in Antiochien dahin kamen oder nicht, ob sie speziell wegen seines dortigen Verhaltens kamen.
Fest steht hingegen, daß Gal 2,12 als locus classicus der C'schen Hypothese entfällt, falls nach der neuesten, durchaus einsichtigen Untersuchung von

140) Vgl. P. Gaechter, Jerusalem und Antiochia, in: Zeitschr. f. kath. Theol. 70 (1948) 44ff.
141) Karrer aaO 126; vgl. 124-126.
142) Vgl. Bonnard, Gal 50.
143) Gal 49f.

B. Reicke [144]) über den allgemeinen geschichtlichen Hintergrund der beiden Gal 2,1—14 berichteten Ereignisse die antiochenische Episode im Unterschied zum Apostelkonzil in eine von zelotischen Unruhen und chauvinistischen Terror gefüllte Zeit fiel, und Petrus, der noch wenige Jahre zuvor auf dem Apostelkonzil so entschieden für den Universalismus eintrat, in Antiochia nicht „die Jakobusleute" sondern die gesetzeseifernden Juden,[145]) die Gefahr einer zelotischen Verfolgung fürchtete und „aus einer wohlbegründeten Furcht vor Repressalien, die nicht allein ihm selbst, sondern auch den Gemeinden drohten", die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen aufgab. „Das ist offenbar der rein sachliche Grund, weshalb Petrus, Barnabas und andere Judenchristen in Antiochia sich von den Leuten um Jakobus beeinflussen ließen und die Verbindung mit den Heidenchristen abbrachen. Es ging in ihrer Meinung schlechthin um das Leben der Urgemeinde".[146])
Bei diesem Verständnis fällt auf den antiochenischen Konflikt neues Licht. Einmal schon deshalb, weil es den Jakobusleuten oder den Abgesandten des Jakobus nicht so sehr oder jedenfalls nicht nur darum zu gehen brauchte, die judenchristliche Beobachtung des Gesetzes um ihrer selbst willen durchzusetzen, sondern um eine Gefährdung der Urgemeinde bzw. des Judenchristentums seitens des jüdischen Fanatismus zu verhüten. Eine in solcher „Furcht" begründete praktische Verleugnung der kirchlichen Einheit mochte der leidenschaftliche und leidensbereite Heidenmissionar Paulus aus seiner Sicht als ungerechtfertigte Rücksichtnahme, als Mangel an geradliniger Handlungsweise (vgl. uk orthopodusin 2,14) freilich schärfstens verurteilen. Sie bewiese aber keineswegs, „daß Petrus dem Jakobus gegenüber . . . keine führende Rolle einnimmt" (254). Sie wäre vielmehr mit der Stellung Petri als verantwortlichem Leiter der Gesamtkirche wohl vereinbar, im Prinzip hätte Petrus ähnlich gehandelt wie der spätere Paulus nach Apg 21.26. Und wenn es sich in 2,12 nach durchaus naheliegendem Verständnis um Leute handelte, die „von Jakobus" geschickt waren, um Petrus zu der genannten Rücksichtnahme zu bestimmen, so spräche das auch nur wieder für die überragende Bedeutung des Beispieles Petri. Hat sich Petrus aus Furcht vor jüdischen Verfolgungen und damit aus verantwortungsvoller Sorge um das Leben der Judenchristen dazu bestimmen lassen, auf die konkrete und sichtbare Bestätigung der Gemeinschaft zwischen Heiden- und Judenchristen zu verzichten, so wird auch voll verständlich, warum die Anklage Pauli in 2,4bff nicht den Widerspruch zwischen der Theorie und der Praxis des Petrus, also „die Heuchelei" aufdeckt, schon gar nicht die Furcht vor „den Jakobusleuten" anprangert, sondern der Rücksichtnahme Petri auf das Leben der Urgemeinde — die ja mit der Aussage „aus Furcht vor denen aus der Beschnei-

[144]) aaO (Anm. 138) 172-187.
[145]) Sprachlich bereitet dieses Verständnis keine Schwierigkeit. Der Ausdruck hoi ek peritomês kann gewiß sehr wohl Judenchristen bezeichnen, so Apg 11,2 „die engherzigen Glieder der Urgemeinde" (Wikenhauser z. St.). Von Haus aus bezeichnet er zweifellos einfach „die Juden", „die Judenschaft" im Gegensatz zur Heidenschaft (vgl. Röm 4,12b; Kol 4,11). Die Apg 10,45 bezeugte Formulierung hoi ek peritomês pistoi zeigt zudem, daß jedenfalls noch kein festgeprägter Sprachgebrauch vorliegt, wenn kurz zuvor mit hoi ek peritomês faktisch Judenchristen gemeint sind. Die Gleichsetzung von tus ek peritomês mit tinas apo Jakôbu wurde an unserer Stelle erstaunlich selbstverständlich hingenommen, wenn man folgendes bedenkt: 1) im unmittelbaren Zusammenhang wird für die Judenchristen die Bezeichnung hoi judaioi vorbehalten (Reicke aaO 177); 2) als Objekt zu phobumenos würde tus apo Jakôbu genügen oder, da im êlthon des Vordersatzes „die Jakobsleute" bereits als Subjekt wieder aufgenommen sind, auch lediglich phobumenos autus-ekeinus; 3) kurz zuvor (2,9) erscheint hê peritomê eindeutig als Bezeichnung der Judenschaft in der dem Paulus geläufigen Gegenüberstellung hê peritomê-ta ethnê.
[146]) Reicke aaO 184.

dung" angezeigt war — eine andere Rücksicht, mehr grundsätzlicher Art, nämlich gegenüber den Heidenchristen entgegenstellt, um den status quo der Gemeinschaftsbekundung aufrecht zu erhalten. Paulus weist auf den Widerspruch zwischen dem früheren Handeln des Petrus und dem Verlangen hin, das dieser durch sein jetziges Verhalten an die Heidenchristen stellt, um, auch hier jedenfalls mit dem Blick auf die galatische Situation, den Nachweis zu führen, „daß sein judaïzein g r u n d s ä t z l i c h gegen die Wahrheit des Evangeliums verstößt." [147]) Der einen Rücksichtnahme wird eine andere entgegengesetzt! Darf man da wirklich mit Strathmann folgern, Paulus hätte es kaum vermeiden können, hier auf Mt 16,17—19 Bezug zu nehmen, wenn ihm dieses Wort als Herrenwort bekannt gewesen wäre? [148]) Das könnte man höchstens, wenn a priori ein mehr als „papales", ein ausgesprochen absolutistisches Verständnis des Wortes Mt 16,18f für das apostolische Zeitalter vorauszusetzen wäre, ein Primatsbegriff, der keinerlei sachliche Überlegung und Kritik zuläßt, also eine Vorstellung, die im Hinblick auf die ntl. und urchristlichen Daten mit Recht als anachronistisch abgelehnt wird. Gewiß hat Paulus die Verse Gal 2,14ff „sichtlich keineswegs in dem Gefühl niedergeschrieben, in der Auseinandersetzung unterlegen zu sein". [149]) Aber anderseits bedeutet dieser „Sieg" des antiochenischen Zwischenfalls nur dann ein wirkliches Plus über die bereits 2,1—10 berichtete feierliche Anerkennung des paulinischen Apostolats und Ev durch „die Geltenden" hinaus, wenn im Hintergrund als selbstverständliche Voraussetzung die maßgebende Bedeutung des Kephas für die Gesamtkirche steht. [150])

5) Ein letzter, recht problematischer Gesichtspunkt sei noch berührt. Für das hohe Alter und den palästinischen Ursprung der Überlieferung des Wortes Mt 16,18f macht C. die Erwägung geltend, die Geschichte wäre wohl kaum in einer Zeit weitergegeben worden, da Petrus durch Jakobus als Leiter der Kirche abgelöst worden war (208). Er betrachtet also eine gewisse aktuelle Bedeutung des Wortes als Voraussetzung für dessen Überlieferung. Insofern stimmt er im Prinzip Strathmann zu, für den das Wort selbstverständlich nur in einem kirchlichen Bezirk tradiert wurde, „in dem sein Inhalt Wirklichkeit war oder doch als Ideal angesehen wurde". [151]) C. mag die Hypothese Strathmanns nicht ohne Grund ablehnen. [152]) Daß nämlich die heutige Ausdeutung des Petrusnamens von Mt 16,18f erst in den Kreisen der antiochenischen Kirche, dem Abfassungsort des Mt-Ev, entstand und tradiert wurde, „die im Unterschied von den gesetzeskonservativen Anhängern des Jakobus vielmehr in Petrus mit seiner gemäßigt paulinischen Haltung die berufene Führerpersönlichkeit der Kirche verehrten, wie die spätere Kirche Kleinasiens in Johannes". [153]) Diese Hypothese hat aber immerhin den Vorzug, daß sie die Weitergabe und Bezeugung des Wortes im Mt-Ev aus dem lebendigen Interesse seines Überlieferungssitzes erklärt. Dasselbe gilt von anderen Autoren, die die Bildung und Überlieferung des Logions aus „the interests

---

147) Schlier, Gal 51.
148) Die Stellung des Petrus aaO 248.
149) Strathmann, Die Stellung des Petrus aaO 244.
150) C. betont übrigens selbst, man dürfe die Wichtigkeit des Zusammenstoßes zwischen Petrus und Paulus nicht übertreiben (254).
151) Die Stellung des Petrus aaO 255.
152) Petrus 208 Anm. 27 und 28; ebenso Oepke, Herrnspruch aaO 130—133. Vgl. auch Kümmel, in: Theol. Rdsch. NF 18 (1950) 30.
153) Die Stellung des Petrus aaO 262.

of the right management of Church-affairs" erklären.[154]) Demgegenüber läßt eben auch C. gerade die Erklärung vermissen, warum das Kirchen-Wort an Petrus weiterüberliefert und im Ev für die Judenchristen festgehalten wurde, n a c h d e m Petrus die ihm zugedachte Rolle als anfängliches Kirchenhaupt längst ausgespielt hatte, und inzwischen bereits Jakobus über 20 Jahre (42—62 n. Chr.) von Jerusalem aus die Gesamtkirche leitete.
Dazu kommt, daß das Kirchen-Wort im heutigen Mt-Ev an überaus zentraler Stelle steht. Wurde es überhaupt erst von dem kompositionsfreudigen Evangelisten in den heutigen Zusammenhang gestellt, so ist erst recht das eigenartige Gewicht zu beachten, das es in diesem Rahmen erhält. Die Verheißung knüpft an ein feierlich eingeleitetes Bekenntnis Jesu zur heilsgeschichtlichen Bedeutung des mit seinem persönlichen Namen angeredeten Jonassohnes Simon an (kàgo de soi legô hoti sy ei Petros). Dieses selbst wird durch ein auffallend volles, mit feierlicher Betonung auf göttliche Offenbarung zurückgeführtes Bekenntnis Simons zur heilsgeschichtlichen Würde Jesu vorbereitet. Es erübrigt sich, hier im einzelnen exegetisch zu begründen, daß es dem Evangelisten auf ein vollgültiges Bekenntnis zur spezifischen heilsgeschichtlichen Würde Jesu ankommt, das mit Recht durch Mt 11,27 beleuchtet und mit den nachösterlichen evangelischen und außerevangelischen Christusbekenntnissen zusammengestellt wird.[155]) Es ist hier auch nicht zu zeigen, in wiefern dieses Petrusbekenntnis Jesu eigenes „Bekenntnis" zur heilsgeschichtlichen Würde und „Verantwortung" [156]) Simons als „des Felsens" situationsmäßig und inhaltlich vorbereiten dürfte. Das Problem, das dem Historiker wie dem Theologen aus der Tatsache erwächst, daß dieses Verheißungswort, abgesehen vom Mt-Ev, an keiner Stelle der Literatur der ersten beiden Jahrhunderte im Wortlaut erscheint und erst vom 3. Jahrhundert an römisches Argument wird, sei hier keineswegs bagatellisiert.[157]) Die Stellung des Kirchen-Wortes im Zusammenhang des Mt-Ev rechtfertigt aber doch die Frage an C.: gestattet die Verknüpfung der programmatischen Verheißung Jesu an Simon mit dem ebenso betont feierlichen und vollgültigen Christus-Bekenntnis Simons die Annahme, daß der diesem verheißene Sonderauftrag in der Auffassung des Evangelisten nur eine zeitlich sehr begrenzte Geltung hatte, daß die hier dem Simon verheißene universalkirchliche Leitungsrolle nur verhältnismäßig kurz dauern soll gegenüber der des nachfolgenden andersartigen Kirchenleiters Jakobus? Man wird wohl zugeben können, daß die Überlieferung und Bezeugung des Wortes im Ev für die Judenchristen, und zwar in diesem feierlichen Bekenntniszusammenhang, verständlicher ist, wenn die Verheißung an Petrus in der Auffassung des Tradenten bzw. der Tradenten uneingeschränkt d. h., wie der Missionsbefehl (s. o.), für die ganze Zeit des apostolischen Wirkens Petri gilt. Dies vor allem wenn Mt 16,19b mit Mt 18,18 zu vergleichen ist, und der Wortlaut Mt 16,18f selbst die von C. versuchte chronologische Begrenzung der Felsenrolle auf die ersten Tage und Jahre der Kirche exegetisch nicht rechtfertigt.

[154]) So C. J. C a d o u x, The historic mission of Jesus (1943) 309. Nach Cadoux versucht das um 85 in Antiochien geschriebene Mt-Ev die Jakobus- und Pauluspartei dadurch zu versöhnen, daß es Petrus als den führenden Apostel hinstellt (22).
[155]) Vgl. hierzu neuestens Lehmann, „Du bis Petrus . . ." aaO. 48. 60.
[156]) Wie Strathmann wohl mit Recht betont (aaO 253f).
[157]) Bei aller Anerkennung der Gründe, die sich dafür anführen lassen, daß der Primatgedanke in der Frühzeit noch wenig in Erscheinung trat und treten mußte (vgl. die Zusammenfassung bei Graber aaO 13—15).

Dieselbe Frage wird man auch im Hinblick auf die uneingeschränkte Übertragung des Hirten = Kirchenleitungsamtes im Glaubenszeugnis der Kirche vom Ende des 1. Jahrhunderts (Joh 21) stellen dürfen, wenn auch dem Joh-Ev nicht gerade „eine stille, dezente, aber bestimmte Abwehr eines sich meldenden petrinischen Anspruchs", und die Betonung der ebenbürtigen, sogar überlegenen Autorität des Johannes am Herzen liegt.[158]) Schließlich sind die beiden kanonischen Petrusbriefe nicht nur von Bedeutung für die Frage des römischen Aufenthalts Petri (87ff). Deren Zeugnis ist sodann wohl auch nicht abzutun mit der sehr zweifelhaften (vgl. 1 Petr 5,13) Behauptung C's., im ganzen NT sei „der Name Roms im Zusammenhang m i t P e t r u s an keiner einzigen Stelle auch nur erwähnt" (256). Warum setzt sich C. nicht im geringsten etwa mit der diesbezüglichen Auffassung Strathmanns auseinander? Dieser meint: wenn der 1. Petr-Brief auch „nicht als Äußerung des universalkirchlichen Verantwortungsbewußtseins des Petrus selbst bedeutsam" sei, so bezeichne er sicher einen Punkt auf der gleichen Linie, auf der sich der 2. Petr bewege. Beide bezeugten nämlich „das Wachsen des universalkirchlichen Ansehens des Petrus", eine Entwicklung, die sich auf der durch Mt 16, 17—19 vorgezeichneten Linie bewege.[159]) Unsere ntl. Quellen erlauben sicher bei weitem nicht die positive Behauptung, der Primatsgedanke sei in der Urkirche in den Ausmaßen späterer Jahrhunderte in Erscheinung getreten, u. a. schon nicht wegen des fast völligen Schweigens der Überlieferung über das weitere Leben und Wirken Petri in der Zeit zwischen dem Apostelkonzil und seinem Martyrium; sie rechtfertigen aber ebenso wenig die Hypothese eines — relativ frühen — Stellungswechsels Petri vom Leiter der Gesamtkirche zu dem administrativ von Jakobus als zentraler Kirchenregierung abhängigen Judenmissionar.

*

C. wird sich wohl die Kritik gefallen lassen müssen, daß er bei allem ehrlichen Bemühen um eine grundlegend historisch-kritische Betrachtungsweise der Spekulation gegenüber der Exegese ein zu weites Spielfeld einräumt und sich auch auf diesem nicht sonderlich konsequent und widerspruchslos bewegt. Sein Buch mußte indes wohl einmal geschrieben werden, um e i n e theoretisch mögliche Lösung der Petrusfrage durchzuführen und vorzuführen. Daß es C. nicht vergönnt war, eine einigermaßen unanfechtbare Lösung auch nur der rein historischen Petrus-Frage vorzutragen, und zwar in dem von ihm angestrebten Sinne einer glatten Entsprechung von Verheißung und Erfüllung, überrascht keineswegs angesichts der Dürftigkeit der ntl. Quellen und der ihnen eigenen Problematik. Man darf wohl sagen: auch nicht angesichts der besonderen crux interpretum, die dieser Gegenstand den Exegeten auferlegt, und die von den Exegeten beider Konfessionen in gleicher Weise in Kauf genommen werden muß. Es ist die unendlich schwere Aufgabe, gerade hier zwischen rein „historisch-exegetischer" Auslegung der Texte und den „dogmatisch-theologischen" Folgerungen nicht nur theoretisch zu unterscheiden. C's. Buch bietet indes genug an wissenschaftlichen Materialien, anregenden Fragestellungen, selbständigen Beobachtungen und abgewogenen Einzelthesen, um sich die weitere Forschung zu Dank zu verpflichten.

---

[158]) Strathmann, Die Stellung des Petrus aaO 269; vgl. dazu Oepke, Herrnspruch aaO 131ff.
[159]) aaO 275. 271; vgl. 269—277.

Mariologie und Ekklesiologie bei Isaak von Stella

Von Johannes B e u m e r S. J., Frankfurt/Main

In der wechselvollen Geschichte der Theologie im 12. Jahrhundert treten mehrere Einzelpersönlichkeiten hervor, die durch eine ziemlich ausgeprägte Eigenständigkeit die Aufmerksamkeit auf sich lenken. Zu ihnen gehört auch der Zisterzienserabt Isaak von Stella. Zwar wissen wir nicht viel von seinem Leben (als Todesjahr wird für gewöhnlich das Jahr 1169 angenommen) und ebenso fließen die Quellen über seine literarische Tätigkeit recht spärlich.[1]) Was uns aber davon erhalten ist — es beschränkt sich im großen und ganzen für das theologische Gebiet auf 54 sermones, von denen aber einige noch auf ihre Echtheit hin untersucht werden müßten,[2]) und auf die Epistola ad Joannem episcopum Pictaviensem De officio Missae —, läßt die dogmengeschichtliche und spekulative Bedeutung des Verfassers in hellem Licht erstrahlen. E. Mersch hat darum recht, wenn er von Isaak schreibt: „Il est étonnant que cet homme remarquable ait été relativement peu étudié." [3]) Obschon nämlich die sermones noch keine zweihundert Spalten bei Migne füllen (PL 194, 1689—1876) und obschon neben einer gewissen Abhängigkeit von Bernhard von Clairvaux eine tiefgreifende Beeinflussung durch Augustinus über das im Mittelalter gewohnte Maß hinaus unverkennbar ist, zeigt sich doch der Zisterziensertheologe allenthalben als ein Geistesmann von bewundernswertem Weitblick und stark ausgebildeter Sonderart. Ähnlich wie bei Rupert von Deutz hat man auch bei Isaak von Stella geglaubt, eine Parallele zu den griechischen Vätern der Ostkirche ziehen zu müssen.[4]) Das mag übertrieben sein, aber es ist sicherlich auch nicht leicht, unseren Autor aus der theologischen Umwelt des 12. Jahrhunderts allein restlos zu erklären. Er selber weiß um diese seine Selbständigkeit und verteidigt sie, gibt aber über ihren Ursprung keine weiteren Aufschlüsse.[5]) Vielleicht hat sich auch die Dogmengeschichte mit der Tatsache als solcher abzufinden, ohne eine historisch befriedigende Deutung und Ableitung geben zu können, wie es ja auch sonst nicht immer erreicht worden ist.[6])

Die vorliegende Arbeit wendet sich den theologischen Teilgebieten zu, die bei Isaak von Stella eine eingehendere Behandlung gefunden haben, näm-

[1]) P. Bliemetzrieder, Isaak von Stella, Beiträge zur Lebensbeschreibung. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 18 (1904) 1—33.
[2]) Die ersten 41 semmones werden nicht angezweifelt. Aus inneren Gründen läßt sich auch gegen die übrigen nichts vorbringen, nur bei sermo 54, dem letzten in der Sammlung, ist auffällig, daß der Schluß fehlt und daß der Inhalt teilweise neue Gedanken bietet. Aber damit ist die Unechtheit noch nicht erwiesen, es sei denn, daß von der handschriftlichen Bezeugung her andere Bedenken hinzukämen.
[3]) Le corps mystique du Christ II, Louvain 1933, 143.
[4]) Mersch, a. a. O. 146 Anm. 2.
[5]) Sermo 48 PL 194, 1853—1854.
[6]) Vergl.: J. Beumer, Rupert von Deutz und seine „Vermittlungstheologie", MThZ 4 (1953) 255—270.

lich in seiner Mariologie und Ekklesiologie. Wie noch zu zeigen ist, tritt erst in der Verbindung der beiden Sparten, namentlich in der Aufstellung und Klärung der Analogie Kirche-Maria, der Fortschritt seiner Theologie in Erscheinung. Soweit diese selber bei dem knappen zu unserer Verfügung stehenden Material überhaupt erarbeitet werden kann, ist der Zugang zu ihr nur von der Mariologie und Ekklesiologie her möglich. Nachdem die patristischen Grundlagen der Analogie dank der vortrefflichen Untersuchung A. Müllers erschlossen sind,[7]) wird es jetzt nicht unangebracht sein, ihre Fortsetzung in der mittelalterlichen Theologie zum Gegenstand einzelner Monographien zu machen. Isaak von Stella kommt dabei ein bedeutungsvoller Platz innerhalb der Übergangsepoche der Frühscholastik zu, und von ihm aus wird es nicht allzu schwer sein können, die Werke anderer Theologen desselben Zeitraums zu würdigen. Wir besprechen hier zunächst die Mariologie und die Ekklesiologie Isaaks gesondert für sich, um danach die Verbindung beider in einer ekklesiologischen Mariologie hervorheben zu können. Am Schlusse wird dann noch Gelegenheit sein, eine Antwort auf die systematische Frage nach den gegenseitigen Beziehungen zwischen Ekklesiologie und Mariologie zu versuchen.

1. Die Mariologie Isaaks von Stella

Man wird sicher von vorneherein erwarten dürfen, daß die Predigten eines Zisterzienserabtes der Person Mariens eine gewisse Bedeutung beimessen und mindestens von einer praktischen Marienfrömmigkeit und Marienverehrung beredtes Zeugnis ablegen. Aber wenn man Isaak von Stella mit anderen Theologen des 12. Jahrhunderts vergleicht, etwa mit einem Bernhard von Clairvaux, so fällt die Gegenüberstellung nicht gerade zugunsten unseres Autors aus. Als Entschuldigung könnte vielleicht die geringe Menge des Quellenmaterials dienen, auf die wir angewiesen sind.
Der Überschrift nach sind nicht viele Ansprachen von Isaak an Marienfesten gehalten worden, drei „In assumptione Beatae Mariae" und eine „In nativitate Beatae Mariae",[8]) und dazu könnte man gerade bei der letzteren mit einigem Recht ausdrücklich die Frage nach der Echtheit stellen und auf jeden Fall eine stärkere Bezugnahme auf den marianischen Inhalt des Festgeheimnisses vermissen.[9]) Außerdem kommen noch zwei Predigten in Betracht, die am ersten Sonntag nach Erscheinung des Herrn gehalten wurden und das Evangelium von der Hochzeit zu Kana behandeln;[10]) jedoch auch in ihnen tritt der mariologische Gesichtspunkt nicht sonderlich hervor. Selbstverständlich erwähnt Isaak von Stella die Gottesmutter noch in anderen Zusammenhängen, aber wenn wir einstweilen von der Analogie Kirche-Maria

---

[7]) Ecclesia-Maria, Die Einheit Marias und der Kirche (Paradosis 5) Freiburg i. d. S. 1951. — Außerdem: Marie et l'Eglise I (Etudes Mariales 9, Bulletin de la soc. franc. d'études mariales, Congrès de Sept. Fons 1951) Paris 1953.

[8]) Sermo 51, in assumptione Beatae Mariae, PL 194, 1862—1866; sermo 52, in eodem festo II., PL 194, 1866—1870; Sermo 53, in eodem festo III., PL 194, 1870—1872; Sermo 54, in nativitate Beatae Mariae, PL 194, 1872—1876.

[9]) Nur einmal sagt Isaak: Maria namque, cuius hodie recolitur nativitas, secundum carnis originem de terra terrena est et ipsa terra, de ipsa vero fit fructus ventris eius de coelo coelestis et ipse coelum (PL 194, 1873). Eine zweite Anspielung auf das Festgeheimnis ist schon unbestimmter: Omnia, quae ibi actualiter facta narrantur in illo actuali et sensibili mundo, hodie recapitulari incipiunt in hoc mystico ac spirituali mundo (PL 194, 1874). Jedoch ist zu beachten, daß Isaak auch sonst sich mehr an die liturgischen Texte anschließt und leicht zu allgemeineren Folgerungen dogmatischer oder moralischer Art übergeht.

[10]) Sermo 9, In dominica I post octavas Epiphaniae I, PL 194, 1719—1723; Sermo 10, In eodem festo II, PL 194, 1723—1726. —

absehen wollen, ist es nicht gerade häufig. Alles zusammen genommen, wird das, was unmittelbar die Mariologie berührt oder ziemlich bald in sie hineinführt, kaum den gehegten Erwartungen entsprechen.

Gewiß nennt Isaak Maria mit Ehrfurcht und Hochachtung, weil sie die Jungfrau ist und als Jungfrau den Gottessohn geboren hat.[11]) Ihre unverletzte Jungfräulichkeit und ihre Sündenreinheit werden mit solchem Nachdruck hervorgehoben, daß es nahe gelegt scheinen könnte, sogar an ihre Unbefleckte Empfängnis zu denken. Aber anderseits unterscheidet Isaak ein derartiges Privileg in keiner Weise von einer Sündenreinheit im allgemeinen oder von einer sanctificatio in utero, wie es doch der Theologie der damaligen Zeit geläufig war, und deshalb muß unser Schluß vorsichtig sein. Es ist auch wenig wahrscheinlich, daß der Zisterzienserabt sich in Gegensatz zu seinem verehrten Meister Bernhard gesetzt haben sollte. Ein Eintreten für die Unbefleckte Empfängnis Mariens müßte infolgedessen positiv durch den Wortlaut des Textes selber klar und eindeutig erwiesen sein.

Die Fürbitte und Vermittlung der Gottesmutter finden wir bei Isaak von Stella einigermaßen hervorgehoben. In diesem Sinne sieht er die Aufgabe, die sie auf der Hochzeit von Kana unter den dort gegebenen Umständen hatte,[12]) zieht aber noch keine allgemeineren oder die gesamte Heilsökonomie betreffenden Schlußfolgerungen daraus. Am Ende der Predigten, die er an Marienfesten gehalten hat, erfleht er in ungefähr gleichlautenden Wendungen die göttliche Gnade auf die Fürbitte Mariens bei ihrem Sohne.[13]) Bei der Predigt am Geburtsfeste der Gottesmutter fehlt der Schluß ganz, und deshalb bietet sie auch kein Zeugnis für eine marianische Formel. Weil es indes mehr oder weniger in Marienpredigten üblich war, in der abschließenden Doxologie die Gottesmutter wenigstens zu erwähnen, darf man wohl nicht allzu viel Gewicht auf die Tatsache legen, daß Isaak ähnlich vorangegangen ist.

Da die Aufnahme Mariens in den Himmel den Gegenstand dreier Predigten Isaaks bildet, läßt sich wohl aus ihnen ein genauer Aufschluß über diese mariologische Wahrheit erhoffen. Aber im Anfang des ersten sermo wird uns erklärt: „De hodierna solemnitate, id est beatae semper Virginis assumptione, quid proprie dici queat, difficile invenitur. Patrum namque inclusi limitibus, quos praetergredi prohibitum est, nihil aliud definire audemus, nisi quod hodierna die, sive cum corpore, sive sine corpore, nescio, Deus scit, non ad tempus rapta, nec ad tertium tantum coelum, si plures sunt coeli, sed ad perpetuam et felicem mansionem, ad summum coelorum coelum assumpta sit".[14]) In den folgenden Ausführungen der drei sermones kommt Isaak nicht mehr auf den eigentlichen Fragepunkt zurück oder spricht so, daß seine

[11]) Aeternus Deus factus homo novus, non de nihilo neque de alieno sed de homine vetere, nec tamen ab homine, sed de Spiritu sancto et virgine Maria, absque omni peccato apparuit hominis filius: sermo 27 PL 194, 1779; Ibi de terra fit homo, hic de Maria fit Deus. Ibi de terra adhuc incorrupta et virgine homo rectus, et ipse virgo; hic de Maria semper incorrupta ac virgine Deus iustus, et ipse faciens virgines: Sermo 54 PL 194, 1873.

[12]) Et erat mater Jesu ibi, utique quae filio suo suggessit, suggerendo intercessit. Obtinuit miraculum nec ignoravit mysterium: Sermo 10 PL 194, 1724.

[13]) Quod et in nobis adimplere dignetur per intercessionem beatae Mariae Christus, qui cum Patre et Spiritu sancto vivit et regnat Deus per omnia saecula saeculorum: sermo 51 PL 194, 1866; — Quae ad Filium suum hodie ascendit, ubi pro nobis orare dignetur ipsum, qui cum Patre et Spiritu sancto vivit et regnat Deus per omnia saecula saeculorum: Sermo 52 PL 194, 1870; — Deus est enim, qui operatur in nobis et velle et posse, pro bona voluntate, donec suscipiat nos in gloria, quam nobis impetret Virgo Mater a Filio suo, qui cum Patre et Spiritu sancto vivit et regnat Deus per omnia saecula saeculorum: Sermo 53 PL 194, 1872.

[14]) Sermo 51 PL 194, 1862.

Worte im Sinne der eingangs gegebenen grundsätzlichen Erklärung zu verstehen sind.[15]) Gewiß benutzt er die Wahrheit von der Aufnahme Mariens, um im Anschluß daran nicht nur die Bedeutung des Geheimnisses auf die Kirche zu erweitern, sondern auch, wie wir noch sehen werden, um der Sonderstellung Mariens in der Kirche gerecht zu werden, aber die körperliche Aufnahme in den Himmel interessiert ihn offenbar nicht. Das ist schon deshalb auffällig, weil die Theologie des 12. Jahrhunderts vor ihm sich zuversichtlicher zu der leiblichen Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel geäußert hatte.[16]) Gegenüber Bernhard von Clairvaux ist Isaak von Stella exakter in der Bestimmung des Festgeheimnisses, er bleibt aber anderseits hinter seinem Meister zurück, da er es nicht wagt, die leibliche Aufnahme positiv auszusprechen. Als Grund gibt er selbst die der Theologie notwendige Traditionsgebundenheit an, ohne sie näherhin zu erklären, und darum läßt sich nicht entscheiden, ob er das Fehlen positiver Zeugnisse der Patristik im allgemeinen gemeint oder in der Autorität eines bestimmten Kirchenvaters, etwa der des hl. Hieronymus, das Hindernis erblickt hat.[17])
Weitere Einzelheiten der Mariologie finden wir bei Isaak von Stella nicht. Daraus ergibt sich das Urteil, daß eigentlich keine Mariologie, sondern lediglich vereinzelte Aussagen zu ihr vorliegen. Hinzu kommt noch der Mangel an Einheitlichkeit und Systematik, ferner das Fehlen fast aller Besonderheiten. Freilich beschränkt sich das Urteil auf das uns überlieferte Schrifttum Isaaks, das wegen seines kargen Umfanges kaum die gesamte Mariologie des Verfassers bieten kann. Um so bemerkenswerter ist es nun, daß ihm doch noch eine Seite der Mariologie, nämlich die Parallele Kirche—Maria, sich erschließt und zwar von der Ekklesiologie her, die bei ihm ziemlich ausgebildet erscheint und nun besprochen werden muß, bevor wir uns noch einmal seiner Mariologie oder vielmehr seiner mariologischen Ekklesiologie zuwenden.

2. Die Ekklesiologie Isaaks von Stella.

Schon auf den ersten Blick macht die Lehre von der Kirche einen anderen Eindruck als die Mariologie bei unserem Autor. Zwar ist auch seine Ekklesiologie noch kein systematisch geordnetes Ganzes, aber immerhin enthält sie in lebendiger Sprache und in eingehender Darstellung viele Einzelheiten, die sich harmonisch zusammenfügen lassen. Im Vordergrunde steht die Idee des mystischen Herrenleibes oder des fortlebenden Christus, und von dort

---

[15]) Assumpta quidem ab eo, qui de ea carnem sumpsit in terris, cui soli eam subordinaret in coelis. Post ipsum etenim ventris sui fructum sic eam credimus ordinatam in coelis et locatam, vel si nondum adhuc surrexit, locandam, ut proxime post illius dilectam animam et ipsius anima disponatur ad sapientiam: sermo 51 PL 194, 1872; — Sicut ista sancta Dei Genitrix in vita sua et amplius in morte sua, quae ad Filium suum hodie ascendit: sermo 52 PL 194, 1870; — Suscipit ergo hodie illam matrem in coelis, et quae suscepit filium in utero, suscipitur ab illo in regno: Sermo 53 PL 194, 1872.

[16]) Die beste und vollständigste Übersicht über die theologischen Ansichten betreffs der Aufnahme Mariens in den Himmel bietet für die scholastische Zeit: H. Barré, La croyance à l'Assomption corporelle en Occident de 750 à 1150 environ (Etudes Mariales, Assomption de Marie II, Bulletin de la société francaise d'Etudes Mariales, 1949, Paris 1950, 63—123). Danach steht die Mehrzahl der Theologen in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts positiv zu der leiblichen Aufnahme Mariens (Herbert von Losinga, Abaelard, Amadeus von Lausanne, Serlo von Savigny, Petrus Venerabilis, Honorius Augustodunensis u. a. m.). Zwar stellt Barré auch einige Theologen an die Seite des Isaak von Stella (Gottschalk von Limburg, Odilo von Cluny, Guibert von Nogent, Aelred) aber die meisten von diesen betonen nur die Ungewißheit und deuten mehr als Isaak die Möglichkeit der leiblichen Aufnahme an. Aelred (In assumptione PL 195, 315) steht Isaak auch in der Ausdrucksweise am nächsten: Sive in corpore, sive extra corpus, nescio, Deus scit.

[17]) Die Frühscholastik hatte sich in der Assumptafrage vor allem mit dem angeblichen Brief des hl. Hieronymus „Cogitis me" (PL 30, 126—147) auseinanderzusetzen. Siehe darüber und über die vermutliche Autorschaft Barré, La croyance . . . 70—73.

aus werden einige Verbindungslinien zu anderen Glaubenswahrheiten gezogen.

Die Grundlage für seine Anschauungen findet Isaak in der Hl. Schrift.[18]) Eigenartig und neu ist die konkrete Anwendung, die er auf der daraus geschöpften Lehre von der Einheit im mystischen Leibe Christi aufbaut: „Quomodo ergo, si loqui posset pes meus, sicut lingua, hoc diceret quod diceret lingua: Ego videlicet sum Isaac, sic fidelia et rationabilia Christi membra dicere se veraciter possunt hoc, quod est ipse, etiam Dei Filium ac Deum".[19]) Diese Einheit sieht er gewährleistet durch den einen Geist Christi.[20]) Auch die alttestamentliche Kirche ist darin einbezogen, obgleich ihre Glieder vor dem Haupte ins Dasein traten.[21]) Neben dem Bild des Leibes erscheint aber auch, nicht als Gegensatz, sondern als Ergänzung, das Bild von der Verbindung, die zwischen Bräutigam und Braut besteht.[22]) Immer aber ist Isaak von Stella darauf bedacht, die Einheit in der Kirche zu betonen und von mannigfachen Gesichtspunkten aus nach Möglichkeit zu erklären.[23])

Was die Terminologie angeht, so überrascht die Verwendung der Ausdrucksweise „mystischer Leib", die ohne weitere Erklärung und gleichsam wie etwas Bekanntes auftritt.[24]) Bedeutungsvoller ist aber wohl die Tatsache,

---

[18]) Ipse (Christus) denique de caelo olim increpans persecutorem ait: Saule, Saule, quid me persequeris? Qui dicturus est aliquando: Infirmus fui, et visitastis me ... Sicuti enim hominis caput et corpus, ipse unus homo, sic Filius ille Virginis et electa eius membra, ipse unus homo et unius hominis filius. Totus, inquit Scriptura, et integer Christus caput et corpus, siquidem omnia simul membra unum corpus, quod cum suo capite unus hominis filius, que cum Dei Filio unus Dei Filius, qui et ipse cum Deo unus Deus. Ergo et totum corpus cum capite hominis filius et Dei Filius et Deus. Unde est et illud: Volo, Pater, ut sicut ego et tu unum sumus, ita et isti unum sint nobiscum. Itaque secundum hunc sensum in Scripturis celebrem nec sine capite corpus nec sine corpore caput; nec sine Deo caput et corpus totus Christus ... Quod Deus coniunxit, homo non separet. Sacramentum hoc parvum est in viro et femina, magnum autem in Christo et in Ecclesia: Sermo 42 PL 194, 1831.

[19]) Im Anschluß an die eben zitierte Stelle: sermo 42 PL 194, 1831.

[20]) Sicut de sola vita radicis in totum arboris corpus viror et vigor vitaque procedit, sic de solo Christi et Dei nostri sancto Spiritu totum Ecclesiae corpus semper vivit, sentit, movetur. Et sicut vita radicis non pertinet nisi ad suam arborem et ad eam totam, ita spiritus Christi, quantum ad hoc pertinet sacramentum, ad solum suum corpus pertingit et ad ipsum totum, quantum totum vivat ac moveatur de ipso, non nisi in ipso. Sicut etiam cum una sit in hominis corpore anima, tota ubique per essentiam, differenter tamen per virtutem et operationem, similiter in Ecclesia unus in omnibus spriritus, differenter tamen operatione, officio et gratia: Sermo 34 PL 194, 1801: — Quo enim Spiritu de utero Virginis natus est hominis filius, caput nostrum, eo renascimur de fonte baptismatis, filii Dei, corpus suum: Sermo 42 PL 194, 1832. — Auch das Sakrament der Einheit im Leibe Christi, die Eucharistie, anerkennt Isaak: Quales enim renascimur de fonte, talis est Christus ex Virgine ... Ideo ante resurrectionem suam unicam, quae figura est nostrae primae et exemplum secundae, die videlicet calicis, panem et vinum vertit in sacramentum corporis sui et sanguinis: Sermo 41 PL 194, 1828. — Siehe auch: De officio Missae PL 194, 1892 u. 1895.

[21]) Quid igitur hoc in loco Jacob nisi Christum significat, nequaquam secundum propriam singulariter personam, sed secundum hoc, quod unus et totus Christus est caput et corpus? Quid brachium ante caput exortum nisi priorem electorum populus ante Salvatoris temporalem nativitatem ipsius gratia praeventum ... reliquum autem corpus plenitudinem gentium ... caput vero medium nascitur; cui tamen iam nato quod ante egressum fuerat brachium, suo cum reliquis membris subordinatur loco, ut ipse agnoscatur totius Ecclesiae caput: Sermo 42 PL 194, 1833.

[22]) Sponsus, ut scitis, Christus est, sponsa Christi Ecclesia, sponsa anima fidelis: Sermo 47 PL 194, 1850; — Weitere Texte später.

[23]) Simili compositione (sicut in corpore humano) in hoc mystico corpore sub uno capite Christo et una radice — nam et ipse sicut unus homo, qui clamat de finibus terrae, sic una arbor, quae dat fructum suum in tempore suo — membra multa sunt: Sermo 34 PL 194, 1801; — Ut sicut ego et tu unum sumus, ita et isti sint unum nobiscum ... O unum unum! o unum unite unum! o unum prorsus necessarium! ... Sicut enim in carnalis commistionis articulo ita spiritus totus in carnem transit, eviratus, sui impos, suorum immemor ... sic nimirum, imo multo amplius, totus spiritus sobrie ebrius, fortiter enervus, in Deo omnia potens erit ... : Sermo 5 PL 194, 1707—1708.

[24]) Generatio itaque sui, nativitas Christi, secundum quod a principio Dei Filius est et secundum quod in fine filius est hominis et in mysterio caput et corpus unus Christus est ... : Sermo 42 PL 194, 1832; — dazu die eben (Anm. 23) zuerst angeführte Stelle — Als gleichbedeutend findet sich der Ausdruck „sacramentaliter": Itaque et omnia cum Deo unus Deus; sed Filius Dei cum Deo naturaliter, et cum ipso filius hominis personaliter, cum quo suum corpus sacramentaliter: Sermo 42 PL 194, 1831; — Et qui creavit hac secunda creatione Synagogam matrem Ecclesiae, requievit in tabernaculo suo, id est in tabernaculo foederis; in Ecclesia autem similiter nunc in sacramento sui corporis: Sermo 51 PL 194, 1865.

daß Isaak sich um die Deutung und sprachliche Formulierung der Einheit von Christus und seiner Kirche bemüht: Sie sind ein Fleisch, eine Person und überhaupt eines.[25]) Wenn man hierin eine Übersteigerung oder wenigstens eine terminologische Unvollkommenheit sehen wollte, so muß man doch hinzufügen, daß Isaak sich des Unterschiedes von hypostatischer Vereinigung und mystischer Verbindung durchaus bewußt bleibt, was aus den folgenden Erklärungen hervorgeht :„Sed quod ipse (Christus) natura, hoc ipsa (membra) participatione; denique quod Dei Filius generatione, hoc eius membra non solum constitutione . . . aut tantum nuncupatione . . . sed adoptione . . . Cum enim omnium sit communis Pater et Deus conditione, noster tamen specialis est gratuita adoptione, qui et ipsius Unigeniti singulari generatione".[26])

Aus der Idee des Herrenleibes zusammen mit der der bräutlichen Verbindung entwickelt nun der Zisterzienserabt die Lehre von Gewalt und Ämtern in der Kirche. Die Verschiedenheit der einzelnen Glieder im Leibe Christi bildet für ihn die Voraussetzung, und er benutzt sie zunächst einmal zu dem Zwecke, um das Wechselverhältnis von den „activi" und den „contemplativi" in der Kirche zu klären.[27]) Aber an einer anderen Stelle geht er weiter und widmet eine längere Ausführung der Frage, wie die Kirche Sünden vergeben könne. Die vollkommene Einheit von Christus und seiner Kirche, eine Einheit die hier als Einheit von Bräutigam und Braut erscheint, gibt ihm die Lösung an die Hand.[28]) Damit verbindet sich dann der andere Gedanke, daß die Kirche, der Leib Christi, erst den ganzen Christus ausmache und darum die Macht der Sündenvergebung besitzen müsse.[29]) Abschließend stellt Isaak endlich allgemein die Behauptung auf: Die Gewalt der Kirche ist nichts anderes als die Gewalt Christi, der eben alles durch die

---

25) Valde unum, ubi duo in carne una iam non duo, sed una caro; magis unum, ubi duo in homine uno iam non duo, sed persona una; maxime unum, ubi in Deo adhaerens illi spiritus iam non duo, sed unum: Sermo 9 PL 194, 1721.

26) Sermo 42 PL 194, 1831—1832. — Itaque et omnia cum Deo unus Deus; sed Filius Dei cum Deo naturaliter, et cum ipso filius hominis personaliter, cum quo suum corpus sacramentaliter: Sermo 42 PL 194, 1831.

27) Sicut etiam in hominis corpore non se membra posuerunt nec elegerunt numerum, locum, officium, ita nec in Christi corpore quis se posuit nec locum nec officium, selegit nec numerum diffinivit. Sicut ergo in hominis corpore, cum differentis actus sint membra, invicem tamen speciosissima necessitate se indigeant et officiosissima sibi caritate subveniant, sic et in Christi corpore, cum necessarii sibi sint singuli, et sicut nemo superfluit, sic nullus per se sufficit, ut qui plus, non abundet, qui minus, non minoretur, sed omnes sibi sese in caritate communicent. Sicut etiam in hominis corpore inferiora stupidiora, ac duriora membra, superiora teneriora et magis vitalia portant, a quibus tamen vitam ac virtutem accipiunt, ita in Christi corpore animales at activi spirituales contemplativos in necessitatibus corporis sustentare habent, a quibus longe meliora, id est spiritualia, accipiunt: Sermo 34 PL 194, 1801—1802.

28) Solius enim Dei est, peccata dimittere; et ideo illi confitendum est. Sed cum desponsasset sibi infirmam omnipotens, humilem excelsus, ancillam fecit reginam, quae retro erat sub pedibus, assumpsit ad latus. De latere enim eius exiit, unde eam sibi subarrhavit. Et sicut Patris omnia Filii sunt, et quae Filii Patris, cum sint naturaliter unum, sic omnia sua dedit sponsus sponsae, et omniae sponsae communicavit sibi sponsus, quam cum semetipso et Patre fecit etiam unum. Volo, inquit Filius Patri, pro sponsa interpellans, ut sicut ego et tu unum sumus, ita et isti unum sint nobiscum. Sponsus itaque cum Patre unum, cum sponsa unus, quod in sponsa reperit alienum, abstulit, affigens cruci . . . Quod naturale et proprium, assumpsit et induit; quod ipsius sui proprium ac divinum, contulit. Abstulit enim diabolicum, assumpsit humanum, contulit divinum, ut omnia sponsae sint Sponsi: Sermo 11 PL 194, 1728.

29) Unde honor confessionis et potestas remissionis, propter quod dici debeat: Vade, ostende te sacerdoti. Neque enim minus sunt solius Christi, si Ecclesiae; sed non sunt totius Christi, si non Ecclesiae, sicut nec minus solius Dei, si Christi, sed non totius, ut ita dixerim, Dei, si non Christi. Nemini ergo dicat sanatum se peccator, cum intus gemuerit, ubi solus, sed non totus Christus dimittit, si ostendere se sacerdoti, cui dispensatio credita est remissionis et ob hoc honor debetur confessionis, contempserit; nam si non dixerit, lepra redit immundiorque iam merito dicitur, a quo mundator contemnitur, qui sub hac condicione mundavit, ut mundum se leprosus nullo modo diceret, nisi sacerdoti se ostenderet et munus offerret. Sicut enim dimissa non dimittenti redeunt, sic condonata intus foris confiteri contemnenti nihil prosunt. Sicut qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem, qui misit illum, sic qui contemnit sponsam, inhonorat Sponsum, qui suscepit illam, et qui Sponsum, id est Filium, contemnit, utique et Patrem contemnit ac Spiritum sanctum offendit, sine quo nec Pater nec Filius nec Ecclesia peccata dimittit: Sermo 11 PL 194, 1728—1729.

Kirche vollziehen will.[30]) Man könnte ohne Zweifel noch manche Einzelheit an dieser Theorie vermissen, aber es ist nicht minder offensichtlich, daß hier wertvolle Ansätze vorliegen, die leicht systematisch zu der These von der „potestas vicaria" der Kirche ausgebaut werden können. Ein weiterer Text macht uns deutlich, welche Stellung die Vorgesetzten in der Kirche haben und wie die Untergebenen durch ihre Vermittlung, die mit der innigen Verbindung von Mann und Frau verglichen wird. Christus und infolgedessen auch Gott anhangen.[31]) Isaak von Stella sieht also keinen Gegensatz zwischen dem mystischen Herrenleib und der Kirche. Einmal nennt er das Schifflein auf den Wogen des Meeres die Kirche in der Zeitlichkeit und fügt sogleich das ihm vertraute Bild vom Leibe Christi bei; er versteht es dann sogar, beide Bilder miteinander zu vereinigen, indem er den Herrn in das Schifflein hinabsteigen läßt „wie das Haupt auf den Leib".[32]) Das ist eben in seiner Ekklesiologie der Grundsatz: „Wie ihr wißt, e i n Leib wird genannt, dessen Haupt Christus, der Auserwählte Gottes, ist; deshalb werden auch alle, die unter einem so heiligen Haupte sich befinden, Glieder des Leibes genannt. Der Leib aber ist einer, wie das Haupt eines ist, Glieder aber sind viele".[33])

Das sind im Wesentlichen die Angaben über die Kirche, die sich bei Isaak von Stella vorfinden. Wenn man bedenkt, daß sie alle auf den knappen Raum weniger sermones verteilt erscheinen, wird man die Anerkennung nicht versagen können.[34]) Am stärksten ist die Idee der Einheit im Leibe Christi ausgeprägt, die wiederholt und sozusagen bei jeder sich bietenden Gelegenheit auftritt. Allerdings sind die meisten ekklesiologischen Gedanken Isaaks nicht neu, sondern lassen sich ohne Schwierigkeit schon in dieser oder jener Form bei Augustinus nachweisen. Jedoch hat unser Autor es fertig gebracht, ihnen durchweg den Stempel seiner Persönlichkeit aufzudrücken und sie mitunter durch eigene Bilder zu veranschaulichen. Auch in der Auswahl der Schriftzitate zeigt sich eine persönliche Note. Im Vergleich zu Bernhard von Clairvaux ist Isaak von Stella mehr der augustinischen Tradition verpflichtet, aber zugleich kaum weniger affektvoll als jener; man könnte sagen, daß in seiner Ekklesiologie Augustinus mit seiner dogmatischen Tiefe und Bernhard mit seiner frommen Innerlichkeit sich vereinigen. Wenn wir endlich

[30]) Nihil ergo potest Ecclesia sine Christo dimittere, nihil vult Christus sine Ecclesia dimittere. Nihil potest Ecclesia, nisi poenitenti, id est quem Christus tetigit, dimittere; nihil vult Christus Ecclesiam contemnenti dimissum servare. Omnia per se potest Christus omnipotens, id est baptizare, Eucharistiam consecrare, ordinare, peccata dimittere et similia, sed nihil vult humilis et fidelis Sponsus sine sponsa Quod ergo Deus coniunxit, homo non separet. Ego dico, sacramentum hoc magnum in Christo et in Ecclesia. Noli caput turturis prorsus abrumpere, noli caput corpori detruncare ... Noli ergo caput corpori subtrahere, ut nusquam sit totus Christus; neque enim totus Christus sine Ecclesia usquam, sicut tota Ecclesia sine Christo nusquam. Totus enim et integer Christus caput et corpus ... Iste et solus homo, qui peccata dimittit: Sermo 11 PL 194, 1729.

[31]) Itaque si Sponsi cupimus esse amici, per ipsum Dei audiamus sponsam et obaudiamus his, per quos loquitur ac iubet sponsa, is est praelatis et praepositis nostris. Nos enim, qui subiecti sumus eis, tamquam mulier simpliciter sumus, ordo autem praelatorum quasi vir noster, qui nos regere, instruere, pascere, fecundare ac in omnibus et ad omnia debet. Caput quoque nostrum est, et ipsius Christus, et ipsius Deus. Unde per praepositos nostros subditi sumus adhaerentesque Christo ac Deo ... Itaque vox sponsae omnis est institutio ecclesiastica, quam qui diiudid cat aut contemnit, amicus sponsae esse non poterit: Sermo 47 PL 194, 1851.

[32]) Navicula ergo Ecclesiam signat, quae adhuc mundi huius mare magnum et spatiosum manibus navigat. Sed quomodo (Christus) in eam potius non descendit quam ascendit? Exinavit enim semetipsum, formam servi accipiens, in qua vel per quam intravit in Ecclesiam et in eam vel super eam descendit tamquam super corpus caput: Sermo 13 PL 194, 1732.

[33]) Sicut scitis, unum corpus dicitur, cuius Christus Dei electus caput est, unde et quique sub hoc tam sancto capite huius corporis membra dicuntur. Corpus autem unum, sicut caput unum, membra vero multa: Sermo 34 PL 194, 1801.

[34]) Siehe auch die Beurteilung Isaaks und seiner Lehre vom mystischen Herrenleib bei Mersch, a. a. O. 142—148.

Isaak in die Theologie seiner Zeit hineinstellen, werden sich uns zwar bei vielen Parallelen darbieten, aber auch dann bleibt die Eigenart der Ekklesiologie unseres Autors erhalten.[35]) Kein anderer hat im 12. Jahrhundert so sehr sein Interesse gerade der Einheit im mystischen Leibe Christi zugewandt und diese so lebendig zur Darstellung gebracht wie Isaak von Stella. Es war notwendig vom Standpunkt der Dogmengeschichte aus, diese Tatsachen hervorzuheben. Aber für uns in der vorliegenden Arbeit bilden die bisherigen Erwägungen nur die Vorbereitung für das eigentliche Thema; denn Isaak von Stella hat von seiner Ekklesiologie den Weg zu einer ekklesiologisch vertieften Mariologie gefunden, und diesen Weg wollen wir mit ihm gehen.

3. Die ekklesiologische Mariologie Isaaks von Stella.

Schon deshalb stehen Ekklesiologie und Mariologie miteinander in Verbindung und Wechselbeziehung, weil beide unmittelbar auf der Christiologie fußen. Isaak von Stella hat nun, wie wir gesehen haben, nur wenige Aussagen, die direkt die Mariologie betreffen, seine Ekklesiologie ist hingegen reich ausgebildet. Abgesehen von allen anderen Erwägungen, lag es für ihn darum nahe, von der Kirche her noch einmal mit den marianischen Wahrheiten sich zu befassen. Und wenn dann auch nicht notwendig deren ganzer Komplex einbezogen wird, so dürfen wir doch von der neuen Sicht eine Vertiefung dieser oder jener Seite der Mariologie erwarten.
Wir stoßen bei Isaak zunächst auf einige kurz gehaltene Äußerungen, die sich auf die Kirche und die Gottesmutter beziehen. So sagt er einmal: „Wir haben keinen Vater auf Erden; denn unser Vater ist im Himmel und unsere Mutter die Jungfrau".[36]) Es wäre aber ein arges Mißverständnis, wenn man hier schon einen direkten Hinweis auf die allgemeine Mutterschaft Mariens erblicken wollte. Aus der Gesamthaltung unseres Theologen geht eindeutig hervor, daß die Kirche gemeint ist, die als jungfräuliche Mutter der Christen erscheint. Vielleicht steht aber doch bei dieser Aussage Maria irgendwie im Hintergrund der Gedankenführung, gleichsam als eingeschlossener Typus der angewandten Vorstellung. Klarer zeigt sich das, wenn wir von Isaak hören, daß die Christen durch denselben Geist Kinder der jungfräulichen Kirche sind, durch den der Gottessohn Menschenkind aus der Jungfrau Maria geworden ist.[37]) An einer anderen Stelle heißt es ausführlicher: „Wie der ewige Gott der neue Mensch geworden ist, nicht aus dem Nichts und auch nicht aus Fremden, sondern aus dem alten Menschen und doch nicht vom Menschen, sondern vom Heiligen Geiste und der Jungfrau Maria der Menschensohn erschienen ist, so wird des alten Menschen alter Sohn, nicht aus dem Nichts und auch nicht aus Fremden, sondern aus sich selber dem alten Menschen und doch nicht vom Menschen, sondern von demselben Heiligen Geiste und der jungfräulichen Mutter Kirche zur Vergebung aller

---

[35]) Vgl. vom Verf.: Zur Ekklesiologie der Frühscholastik, Schol 26 (1951) 364—389; Ekklesiologische Probleme der Frühscholastik, Schol 27 (1952) 183—209; Das Kirchenbild in den Schriftkommentaren Bedas des Ehrwürdigen, Schol 28 (1953) 40—56.

[36]) Simul omnes pupilli sumus et orphani; non habemus patrem in terris: pater enim noster coelestis est et mater Virgo: Sermo 29 PL 194, 1785.

[37]) Ille per Spiritum sanctum hominis filius de Maria virgine, nos per eundem Spiritum Dei filii de Ecclesia virgine: Sermo 45 PL 194, 1841. — In der zweiten Predigt zum Evangelium von der Hochzeit zu Kana steht bei Isaak von Stella gleichsam im Hintergrund der Gedankenführung, wenn er die Mutter Jesu in der Gnade verwirklicht sieht: Haec est igitur mater, quae parit intus in cordibus nostris Jesum, gratia, quae praevenit indignum . . . Erat ergo mater gratia ibi, per quam fides creatur . . .: Sermo 10 PL 194, 1725.

Sünden als Gotteskind wiedergeboren".[38]) In dieser Erklärung häufen sich die Vergleichspunkte, und zu den schon bekannten sind neue hinzugekommen. Gleichzeitig wird es deutlich, daß sie nicht allein von der Kirche her, sondern teilweise auch von Maria her in die Analogie eintreten, so z. B. der Hinweis auf die Voraussetzung einer materia bei der Wiedergeburt des Menschen aus der Kirche.

Eine weitere Darstellung Isaaks schließt sich an, die noch mehr die prinzipiellen Belange heraushebt. Danach sind die beiden in Parallele gesetzten Glieder eine Einheit und eine Mehrheit zugleich; Maria und die Kirche kommen überein in Mutterschaft und Jungfräulichkeit, in der Empfängnis vom Heiligen Geiste und in sündenfreier Geburt; Maria ist Mutter des Hauptes, die Kirche Mutter der Glieder, keine von beiden aber Mutter des ganzen Christus ohne die andere; daraus ergibt sich, daß die Aussagen der Schrift beinahe vertauscht werden können, weil sie allgemein für die Kirche, speziell für Maria und im einzelnen noch für jede gläubige Seele gelten.[39])

Es fragt sich nun, wie wir das näherhin zu verstehen haben. Auf einen Punkt legt Isaak von Stella sicher den Nachdruck, weil er in demselben sermo noch einmal die Rede darauf bringt, nämlich daß der Sinn der Schriftworte im allgemeinen auf die Kirche (universaliter), im besonderen auf Maria (specialiter) und im einzelnen auf die gläubige Seele (singulariter) gehe; die sich anschließenden Ausführungen sind dann ganz dem „besonderen" Fall der Gottesmutter gewidmet.[40]) Mersch überschreitet wohl in der

[38]) Regenerati enim de Spiritu sancto et virgine matre, quae est Ecclesia, quid nisi miro, novo ac divino modo nascimur ... Sicut enim aeternus Deus factus homo novus non de nihilo neque de alieno, sed homine vetere nec tamen ab homine, sed de Spiritu sancto et virgine Maria absque omni peccato apparuit hominis filius, ita veteris hominis vetus filius nec ipse de nihilo neque de alieno, sed de vetere homine seipso nec ab homine, sed de eodem Spiritu sancto et virgine matre Ecclesia in remissionem omnium percatorum renascitur Dei filius ... Conceptionem enim ac navitatem, quam pro nobis, de nobis et in nobis accepit (Christus), contulit et nobis, quatenus similiter concepti ac nati similiter vivamus, moriamur et resurgamus: Sermo 27 PL 194, 1778—1779; — siehe auch folgenden Text: Generatio itaque sui, nativitas Christi, secundum quod a principio Dei Filius est et secundum quod in fine filius est hominis et in mysterio caput et corpus unus Christus est, trina quodammodo intelligatur necesse est. Prima igitur de Patre sine matre, secunda de matre sine patre, tertia secundum substantiam nec de patre nec de matre, secundum vero sacramentum de Deo Patre per Spiritum sanctum et de Ecclesia virgine matre. Quo enim Spiritu de utero Virginis natus est hominis filius, caput nostrum, eo renascimur de fonte baptismatis filii Dei, corpus suum. Et sicut ille absque omni peccato, sic et nos in remissionem omnium peccatorum ... Ista ergo Christi nativitas ... inchoata quidem, sed necdum completa est. Cum primo iusto inchoatur, et cum extremo consummatur: Sermo 42 PL 194, 1832.

[39]) Unus enim totus ac solus Christi caput et corpus, unus autem is unius Dei in coelis et unius matris in terris; et multi filii et unus Filius. Sicut namque caput et membra unus Filius et plures filii, sic Maria et Ecclesia una mater et plures, una virgo et plures. Utraque mater, utraque virgo; utraque de eodem Spiritu sine libidine concepit, utraque Deo Patri sine peccato prolem fundit. Illa absque omni peccato corpori caput peperit; ista in omnium peccatorum remissione capiti corpus edidit. Utraque Christi mater, sed neutra sine altera totum parit. Unde in Scripturis divinitus inspiratis quod de virgine matre Ecclesia universaliter, hoc de virgine Maria singulariter; et quod de virgine matre Maria specialiter, id de virgine matre Ecclesia generaliter iure intelligitur, et cum de alterutra sermo texitur, fere permistim et indifferenter de utraque sententia intelligitur. Unaquaeque etiam fidelis anima Verbi Dei sponsa, Christi mater, filia et soror, virgo et fecunda suapte ratione intelligitur. Dicitur ergo universaliter pro Ecclesia et specialiter pro Maria, singulariter quoque pro fideli anima, ab ipsa Dei sapientia, quod Patris est Verbum: Sermo 51 PL 194, 1863.

[40]) Hereditas enim Domini universaliter Ecclesia, specialiter Maria, singulariter quaeque fidelis anima. In tabernaculo uteri Mariae moratus est Christus novem mensibus, in tabernaculo fidei Ecclesiae usque ad consummationem saeculi, in cognitione et dilectione fidelis animae in saecula saeculorum morabitur. Tunc praecepit et dixit mihi Creator omnium etc. Vox ipsius hereditatis. Cum enim ubique, sicut dictum est, requiem quaesivisset et nusquam invenisset, tunc sequestravit sibi populum Iudaeorum in hereditatem ... Et qui creavit hac secunda creatione Synagogam matrem Ecclesiae, requievit in tabernaculo suo, id est in tabernaculo foederis; in Ecclesia autem similiter nunc in sacramento sui corporis. Cum etiam per omnes mulieres, de qua nasceretur, quasi quaesisset, selectim assumpsit Mariam, unde et benedicta dicitur in mulieribus; et tunc per Spiritum sanctum intus praecepit illi de contemptu commistionis carnalis, de amore virginitatis, et per archangelum Gabrielem dixit ei foris, quod Christum conciperet de Spiritu sancto, quem iam intus habebat. Et postea qui creaverat eam novam creaturam in seipso, requievit in utero suo Christus. Unicuique etiam animae fideli ad salutem praedestinatae quando vult et quomodo vult ... praecipit et dicit Sapientia: Sermo 51 PL 194, 1865—1866.

Interpretation des zuerst genannten Textes den Rahmen des ausdrücklich Gegebenen, wenn er Isaak von Stella den Gedanken zuschreibt, Maria sei die Mutter der Christen und zwischen ihr und der Kirche bestehe eine „mystische Identität".[41]) Das mag man vielleicht aus den Worten unseres Theologen folgern können, aber er selber hat es nicht ausgesprochen. Eine allgemeine Mutterschaft Mariens läßt er unbeachtet, im Gegenteil, eine solche kommt nach seiner Auffassung nur der Kirche zu, während die Mutterschaft Mariens klar und eindeutig auf das Haupt des Leibes, Christus, beschränkt wird. Vielleicht läßt sich aus einem Prinzip der mystischen Identität zwischen Kirche und Maria eine Erweiterung der Mutterschaft Mariens nahe legen, aber es fragt sich dann doch in erster Linie, wie Isaak das Prinzip verstanden hat. Von einer „Identität" redet er aber überhaupt nicht, sondern von einer Einheit, die jedoch eine Mehrheit zur Seite hat und deshalb soviel wie Gleichheit oder Ähnlichkeit besagt und schließlich, weil die Mehrheit hinzukommt, eine mit Unähnlichkeit gepaarte Ähnlichkeit oder Analogie bedeutet. Außerdem gibt er ja selbst die Momente an, in denen die Einheit vorliegt. Man mag darüber hinausgehen, aber in diesem Falle darf man sich nicht mehr auf den Autor berufen, der interpretiert werden soll. Wenn wir also der von Mersch gebrachten Deutung nicht ganz zustimmen können, so ist auf der anderen Seite der Wert der Erklärung Isaaks durchaus anzuerkennen. Ausführlich und eingehend wird uns die Parallele Kirche—Maria dargelegt, und zwar bewußt so, daß der besonderen und einmaligen Bedeutung der Gottesmutter entsprochen ist. Ihre Person steht demnach bei Isaak von Stella ganz im ekklesiologischen Zusammenhang, jedoch auch in ihrer Eigenart von den einzelnen Gliedern der Kirche deutlich abgehoben. Die praktische Ausrichtung der Predigt macht es verständlich, wenn sie letzteren im Schlußteil des sermo größere Aufmerksamkeit schenkt, aber theologisch gesehen, bleibt für den Verfasser Maria im Mittelpunkt.

Noch einmal bietet Isaak von Stella einen Abschnitt ekklesiologischer Mariologie, dieses Mal aber von einem anderen Gesichtspunkt her. Es ist in dem sermo de nativitate beatae Mariae, dessen Echtheit nicht gesichert zu sein scheint. Eine groß angelegte Antithese läßt das Werk der Erneuerung dem Werk der Schöpfung gegenübertreten.[42]) Maria wird hier nur erwähnt, insofern sie den jungfräulichen Mutterboden darstellt, aus dem der Gottmensch seine neue Gestalt entnimmt. Die weitere Durchführung des Gegensatzes bleibt bei der Ekklesiologie stehen, und bezeichnenderweise ist dann die Mutter, die der Sohn verläßt, die alte Kirche, die Synagoge. Ohne Zweifel ließe sich hier noch manches von der Mariologie her eintragen, aber es muß uns genügen, was der Textbefund enthält.

---

[41]) „Dans ce court passage (sermo 51 PL 194, 1863), il met les raccordements . . . Marie, explique-t-il, est mère des chrétiens, pour la même raison qui fait que Dieu est leur Père: leur identité mystique avec le Verbe incarné, fils du Père et de la Vierge Theotocos. Et l'Eglise, en tant qu'elle donne des enfants à Dieu, a pour type la Mère de Jésus, car les chrétiens sont le Christ continué". A. a. O. 148.

[42]) Ibi factus est die sexto homo ad imaginem et similitudinem Dei, hic Deus fit aetate sexta ad imaginem et similitudinem hominis. Ibi de terra fit homo, hic de Maria fit Deus. Ibi de terra adhuc incorrupta et virgine homo rectus, et ipse virgo, hic de Maria semper incorrupta ac virgine Deus iustus, et ipse faciens virgines. Ibi de viri latere mulier sine muliere creata est, hic de mulieris utero sine viro vir generatur. Ibi de dormientis costa femina in adiutorium aedificatur, hic de Christi latere morientis sponsa consecratur. Ibi pro costa caro suppletur, hic pro virtute, quae datur, infirmitas suscipitur. Ibi duo in carne una, hic iam non duo, sed unus in spiritu uno. Ibi propter uxorem relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit illi, hic sacramentum hoc magnum apparet in Christo et in Ecclesia, quia quasi Patrem reliquit et matrem, dum a Patre descendit et Synagogam deseruit, ut Ecclesiae gentium adhaereret. Ibi homo creatus in paradiso ponitur voluptatis hic homo renovatus in Ecclesia ponitur spiritualium deliciarum opulenta . . .: Sermo 54 PL 194, 1873—1874.

Das Urteil über die ekklesiologische Mariologie Isaaks von Stella und insbesondere über seine Ausführungen zur Analogie Kirche—Maria kann nach dem Gesagten nicht mehr fraglich sein und wird ähnlich wie das über seine Ekklesiologie lauten müssen. Auch die Abhängigkeit von Augustinus zeigt sich hier in gleicher Weise,[43]) nicht minder seine relative Selbständigkeit in der Durchführung der Vergleiche und in der genaueren Anzeige der Vergleichspunkte. Gegenüber Bernhard von Clairvaux hat Isaak von Stella neue Wege beschritten, weil bei jenem die Analogie Kirche—Maria so gut wie keine Bedeutung hat. Der Grund hierfür mag darin zu suchen sein, daß Bernhard in seiner Marienfrömmigkeit noch stärker auf das Persönliche eingestellt war. Was aber die Theologie des 12. Jahrhunderts im allgemeinen angeht, so findet die ekklesiologische Mariologie Isaaks von Stella in einem gewissen Umfang Parallelen.

Besonders wird das bei Rupert von Deutz sichtbar. Dieser kennt und verwertet nicht nur die Analogie Kirche—Maria, sondern äußert sich auch in seiner, von ihm wohl zuerst durchgeführten, marianischen Deutung des Hohen Liedes grundsätzlich zu der Stellung, die der Gottesmutter in der Kirche zukommt.[44]) Ähnliches kann von Honorius Augusto dunensis behauptet werden, der ebenso wie Isaak von Stella die Übertragung an und für sich ekklesiologischer Aussagen auf Maria verteidigt.[45]) Noch einige andere Namen ließen sich anführen: Hugo von St. Viktor, Serlo, Gottfried von St. Viktor usw.[46]) Barré kommt aber nach einer sehr gründlichen Untersuchung der einschlägigen Texte zu dem Ergebnis: „Non seulement l'idée que Marie est le prototype de l'Eglise ne constitue pas le theme central de la mariologie médiévale, mais il faut ajouter, pour rester fidele à l'histoire, que l'étude des rap ports entre Marie et l'Eglise n'est pas encore, à cette époque, une préoccupation majeure".[47]) Dementsprechend erhalten die Ausführungen Isaaks von Stella eine größere Bedeutung. Er nimmt also in der Frühscholastik eine, wenn auch nicht vollkommen isolierte, so doch ziemlich hervorragende Stellung ein. Das bleibt auch dann noch wahr, wenn wir ihn mit Rupert von

[43]) Siehe die Zusammenstellung der Texte bei Müller, a. a. O. 178—205.

[44]) Sic autem beata Virgo, prioris Ecclesiae pars optima, Dei Patris sponsa esse meruit, ut exemplar quoque fuerit iunioris Ecclesiae, sponsae Filii Dei, filii sui. Spiritus enim sanctus, qui in utero vel per uterum Ecclesiae, per vivificum lavacrum gratiae suae multorum operaturus erat regenerationem filiorum Dei . . .: De trinitate et operibus eius, De sancto Spiritu 1,8 PL 1577—1578; — Proprium edidimus olim opusculum de istis canticorum canticis, distinctum septem libellis, ad honorem Domiae nostrae sancta Mariae perpetuae virginis, quae vera sponsa principaliter amici est aeterni, scilicet Dei Patris, sponsa nihilominus et mater Filii eiusdem Dei Patris . . . Opus illud accipiat quicumque audierit auditor benevolus, non sicut contrarium priscis doctoribus, qui in eisdem canticis latius amorem exposuerunt sanctae Ecclesiae, sed sicut ali quid supererogatum ultra lectionem ipsorum, adunando et congregando voces tam magni tamque diffusi corporis Ecclesiae in unam animam singularis et unicae dilectae Christi Mariae. Quia nihil huic disconvenit omnium eorum, quaecumque dici vel cantari possunt de magno et sancto amore dilectae et diligentis Christum Ecclesiae: De glorificatione Trinitatis et processione sancti Spiritus 7,13 PL 169. 155; — vgl. auch ibd. 7,5 — 6 PL 169, 145—147.

[45]) Gloriosa virgo Maria typum Ecclesiae gerit, quae virgo et mater exsistit, etiam mater praedicatur, quia Spiritu sancto fecundata per eam quotidie filii Deo in baptismate generantur. Virgo autem dicitur, quia integritatem fidei servans inviolabiliter ab haeretica pravitate non corrumpitur. Ita mater fuit Christum gignendo, virgo post partum clausa permanendo. Ideo concta, quae de Ecclesia scribuntur, de ipsa etiam satis congrue leguntur: Sigillum beatae Mariae PL 172, 499; — Exstat libellus a nobis editus, qui intitulatur Sigillum sanctae Mariae, in quo tota cantica specialiter adaptat sunt eius personae: Expositio in cantica canticorum 4 PL 172. 494. — Überhaupt scheint das Schema Generaliter-specialiter in dieser oder jener Form Gemeingut der mittelalterlichen Theologie zu sein. Die Glossa ordinaria hat: Quae de Ecclesia hic dicuntur, ad Mariam specialiter referri possunt (3, 745 PL 113, 911). Die Distinctiones monasticae bringen folgende Unterscheidung: Allegorice Ecclesia, autonomastice Maria, tropologice quaelibet anima fidelis (De Filia ed. Pitra. Spic. Solesm. III, 110). Siehe auch Bruno von Asti (In psalm. 44 PL 164. 857—858) und Petrus Lombardus (In psalm. 44.20 PL 191. 446).

[46]) H. Barré, Marie et l'Eglise du Vénérable Bède à Saint Albert le Grand (Marie et l'Eglise I, Etudes Mariales 9, Paris 1951, 59—143).

[47]) A. a. O. (Anm. 46) 125.

Deutz vergleichen; denn dieser verfügt über ein weit ausgedehntes Schrifttum, in dem die verhältnismäßig seltenen Hinweise auf die Synthese Kirche—Maria beinahe verschwinden, während bei Isaak die Tatsachen anders liegen. Hier erhebt sich von neuem die Frage nach der dogmengeschichtlichen Deutung dieser auffallenden Erscheinung. Wir können nur noch einmal die schon bekannten Faktoren herausstellen, die Vertrautheit unseres Autores mit der augustinischen Gedankenwelt, das stark ausgeprägte Interesse für die Ekklesiologie und schließlich eine nicht weiter zurückführbare persönliche Eigenart. Näheren Aufschluß hierüber könnte lediglich die Edition des anonymen Hohenliedkommentares bringen, der ein Werk unseres Theologen sein soll, falls überhaupt das ihn umgebende Dunkel der Geschichte gelichtet werden kann.[48]) Als Wegbereiter einer im Hochmittelalter wieder mehr hervortretenden Tendenz zu einer ekklesiologischen Mariologie kommt hingegen Isaak von Stella kaum in Betracht, weil er zu wenig bekannt geworden und darum ohne nachhaltigeren Einfluß geblieben ist.

*

Wir haben in dieser Untersuchung zuerst die Mariologie Isaaks von Stella dargestellt und dann seine Ekklesiologie, sind aber zum Schlusse von der Ekklesiologie noch einmal zur Mariologie zurückgekehrt. Erst auf dem Wege von der Ekklesiologie zur Mariologie ließ diese sich in ihrer dogmatischen Tiefe, die an jener orientiert war, erfassen. Was nun zunächst bei Isaak von Stella vorgefunden wurde, erlaubt wohl eine Erweiterung auf das Gebiet des Grundsätzlichen in der Theologie: Die Lehre von der Kirche führt zu der Lehre von der Gottesmutter. Und was so als allgemeingültiges Prinzip ausgesprochen ist, kann im besonderen für die Parallele Kirche—Maria nachgewiesen werden, wobei also der Kirche die logische Priorität zufällt. Wir verfolgen diesen Gedanken nun etwas weiter und finden ihn sowohl in der systematischen als auch in der historischen Sicht verwirklicht, müssen aber für die Anwendung zumal in der praktischen Theologie einige Abstriche machen.

Vom rein systematischen Standpunkt ist es klar, daß die Ekklesiologie vor der Mariologie steht. Denn wie auch immer die Person Mariens mit ihren Gnadenvorzügen geschildert wird, niemals darf hierbei übersehen werden, daß es sich um ein zwar bevorzugtes, aber doch um ein Glied der Kirche handelt. Maria befindet sich auf Seiten der Gläubigen, welche die Erlösungsgnade empfangen, Christus, dem Erlöser und Mittler zum Vater hin, gegenübergestellt, und damit in der Kirche, die als solche sie einschließt und deshalb logisch oder theologisch früher ist als sie. Infolgedessen folgt die Ekklesiologie unmittelbar auf die Christologie, während die Mariologie erst auf der Grundlage der Ekklesiologie verständlich wird. Das bewahrheitet sich auch in den Einzelaussagen der beiden Disziplinen. So entsprechen sich z. B. die Heilsnotwendigkeit der Kirche und eine allgemeine Gnadenvermittlung Mariens. Erstere ist Glaubenssatz, letztere, wenigstens in den einzelnen Auswirkungen und Folgerungen, eine umstrittene Frage. Die Theologie wird also von der Gnadenvermittlung der Kirche zu der Erörterung eines ähnlichen Vorzuges der Gottesmutter übergehen müssen, und nicht umge-

[48]) Histoire littéraire de France (PL 194, 1635); B. Heurtebiese, Isaac 5 (DictThéolCath VIII a, 14); Ph. Lauer, Catalogue général des manuscrits latins de la bibliothèque nationale I, Paris 1939, 464.

kehrt.[49]) Es wäre indes trotz dieses prinzipiellen Sachverhaltes auch denkbar, daß eine ekklesiologische Aussage noch Zweifeln und Schwierigkeiten unterliegt, obschon die entsprechende mariologische Aussage längst gesichert ist. Ein deutliches Beispiel bietet die Unbefleckte Empfängnis, die für Maria ein Dogma darstellt, für die Kirche aber bis jetzt kaum Gegenstand theologischer Erörterung wurde. Man kann zwar die Freiheit von der Erbschuld der Kirche zuschreiben, weil jedes kirchliche Glied durch die Taufe von ihr befreit sein muß, aber die bei Maria vorliegende Reinheit von allen persönlichen Sünden, die sich aus der Unbefleckten Empfängnis ergibt, kann nicht schlechthin als Eigenschaft der Kirche gelten. Das Beispiel zeigt einerseits, daß eine Analogie eben nur eine Analogie ist und keine Identität besagt und deshalb ihre Grenzen hat, anderseits auch, daß unter Umständen die Durchführung der Analogie im einzelnen nicht notwendig immer der systematischen Reihenfolge sich anzuschließen braucht.

Die historische Sicht vermittelt uns ein ähnliches Bild. Das christliche Altertum, das zuerst die Analogie Kirche-Maria aufbrachte, ging durchweg von der Kirche aus, um zu Maria zu gelangen, und gestaltete zuerst die Ekklesiologie und dann erst die Mariologie. Das ist in neuerer Zeit kaum ernstlich in Zweifel gezogen worden.[50]) Es ist indes nicht zu übersehen, daß die Gottesmutter als geschichtliche Persönlichkeit die Priorität vor der kultischen und heilsgeschichtlichen Wirklichkeit der Kirche und daß sie infolgedessen auch geben konnte und nicht nur die Empfangende war. Gerade in der Analogie haben beide auf ihre Weise Anteil, die Kirche mit den Momenten des Sakralen und Maria mit denen des Persönlichen. Die mittelalterliche Theologie bleibt für gewöhnlich in der gleichen Ebene, was das Beispiel Isaaks von Stella bestätigen konnte. Wenn wir über ihn hinaus noch andere Theologen des 12. Jahrhunderts befragen, so erscheint die Einheitlichkeit in etwa durchbrochen. Nicht gerade die meisten von ihnen, aber auch nicht wenige anerkennen nämlich eine gewisse Priorität für Maria.[51]) Man darf gewiß nicht allzuviel Gewicht auf diese Tatsache legen, weil die betreffenden Aussagen oft nur unter bestimmter Rücksicht gemeint sind und dazu bei denselben Theologen mitunter durch andere in anscheinend entgegengesetztem Sinne aufgehoben werden. Aber immerhin wird so deutlich, daß die streng systematische Sicht Isaaks von Stella, der wirklich ein Theologe war, nicht ohne weiteres auf die geschichtliche Betrachtung übertragen werden darf.

Die praktische Verwendung der Analogie Kirche-Maria wird gewiß auf dem systematischen und in etwa auch auf dem historischen Aspekt aufbauen, muß aber auch noch andere Gesichtspunkte berücksichtigen. Viel hängt dabei von der Beantwortung der Frage ab, was in der konkreten Situation

[49]) Siehe vom Verf.: Die Analogie Maria-Kirche und ihre Bedeutung für die allgemeine Gnadenvermittlung der Gottesmutter (Theologie und Seelsorge 1 (1943) 40—44).

[50]) Wenn K. Delahaye (Maria, Typus der Kirche, WiWe 12 [1949] 79—92) gegen den Verf. diesen Vorwurf erhebt, so hätte eine genauere Einsicht in den beanstandeten Text (Maria, Mutter der Christenheit, in: P. Sträter, Katholische Marienkunde II, Paderborn 1947, 180—240, 217) das Mißverständnis beheben können.

[51]) Hier nur einige kurze Hinweise: Ivo von Chartres, „sicut Maria, ita et Ecclesia" (De nativitate Domini PL 162, 570); Honorius Augustodunensis, „praevia dux Ecclesiae" (Sigillum beatae Mariae 4 PL 172, 506); Hugo von St. Viktor (De assumptione Beatae Mariae PL 177, 1211); Hildegard von Bingen (Scivias 2,3 PL 197, 457—458); Garin von St. Viktor, „Maria, consequenter Ecclesia" (In assumptione, Text bei Barré a. a. O. [Anm. 46] 86). — Auch die Grenzen der Analogie Kirche Maria waren der mittelalterlichen Theologie bekannt: Rupert von Deutz, De glorificatione Trinitatis 7,13 PL 169, 155; Absalon von Springkirchbach, In festo omnium sanctorum PL 211, 283.

als das Bekanntere vorausgesetzt werden kann, die Kirche oder Maria, die ekklesiologische oder die mariologische Seite der Analogie. Ist das erstere der Fall, dann hat der Weg von der Kirche zu Maria zu gehen, während sonst die umgekehrte Richtung eingeschlagen werden muß. Die Frömmigkeit des einfachen Volkes dürfte wohl zumeist marianisch sein und darum auch mindestens Gefahren in sich bergen, die durch Individualismus und Sentimentalität gekennzeichnet sind. Es liegt auf der Hand, welche Aufgaben hieraus für die Verkündigung erwachsen, es ist aber auch nicht zu verkennen, wie sie gerade durch die ekklesiologische Zielsetzung die Gefahren überwinden kann. Bei Gebildeten und manchmal auch bei Konvertiten liegen die Verhältnisse etwas anders und bedingen darum ein abweichendes Vorgehen der Verkündigung. Selbstverständlich ändert die Praxis nicht die systematischen Zusammenhänge, aber da heute die Analogie Kirche-Maria schon ziemlich ausgebildet ist, dürfen beide Pole fast die gleiche Aufmerksamkeit beanspruchen, so daß eine Betonung des einen vor dem anderen sich der jeweiligen Seelsorgslage anpassen kann. Bei einem etwa angeratenen Übergang von der Kirche zu Maria soll, um eines, vielleicht überflüssigerweise, noch hervorzuheben, keinesfalls der Boden objektiver Theologie verlassen und dafür eine rein subjektiv orientierte Frömmigkeit eingetauscht werden. Isaak von Stella könnte als Vorbild dafür dienen, wie ein Ausgleich geschaffen werden kann, besonders für den Fall, daß die Ekklesiologie den Ausgangspunkt und die Mariologie den Zielpunkt bilden muß. Er vereinigt ja, wie wir gesehen haben, in einer ganz eigenen Weise dogmatische Tiefe und ein stark ausgeprägtes Einheits- und Gemeinschaftsbewußtsein mit persönlich-lebendiger Anteilnahme in seiner ekklesiologischen Mariologie. Eine letzte Bestätigung mag man darin erblicken, daß er gerade in neuester Zeit größere Beachtung und wiederholte Würdigung gefunden hat.[52])

[52]) H. Barré, a. a. O. (Anm. 46) 75, 86 f.; H. de Lubac, Catholicisme, Paris 1938, 343—344 (deutsch unter dem Titel: Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943, 396—397); H. Rahner, Maria und die Kirche, Innsbruck 1951, 9—10.

Buchbesprechungen

Graham, Rudolf: Urgeschichte der Menschheit. Einf. in d. Abstammungs- u. Kulturgeschichte des Menschen. Mit 7 Tabellen, 110 Abb. 5 Kt. u. e. Beibl. Stuttgart, Kohlhammer (1952). 311 S., 2 Taf. 8° Lw. 16.40.

Der erste kurze Abschnitt „Abriß der Erdgeschichte" trägt den mißverständlichen Untertitel: Schöpfung oder Entwicklung? Seit den weltanschaulichen Debatten, die sich an die materialistische Ausdeutung der darwinistischen Entwicklungslehre durch Haeckel und Gesinnungsgenossen anschlossen, wurde zur Genüge herausgestellt, daß Schöpfung und Entwicklung keinen Gegensatz bilden, daß beide Begriffe auf ganz anders geartete Fragestellung eine Antwort geben. Außerdem scheint der Verfasser bei der Entwicklungslehre an dem alten Gedanken einer allmählichen Umbildung der Organe festzuhalten, wogegen schon Bergson und Oswald Spengler Entscheidendes eingewandt haben. Nach einem Überblick über die Entwicklung der Affen, gibt der Verfasser einen genauen Überblick über das paläontologische Material, das zur Bestimmung der Menschwerdung der heutigen Forschung zur Verfügung steht. Folgende Stufen werden namhaft gemacht: Australopithecusgruppe (aufrechter Gang, menschliches Gebiß, keine Steingeräte, noch kein Feuergebrauch, Halbmenschen) — Anthropusgruppe (der älteste uns bekannte Urmensch) — die Urriesen (abgestorbener Seitenzweig) — Neandertalgruppe, — Praesapiensgruppe — der Altmensch (Homo sapiens diluvialis). Als wichtigste Forschungsergebnisse der letzten 15 Jahre werden namhaft gemacht:

„Die Entthronung des Neandertalers als kennzeichnenden Urmenschen und als Vorfahren des heutigen Europäers.

Die Erkenntnis, daß bereits vor dem Neandertaler eine Entwicklung in Richtung auf den Homo sapiens stattfand (Präsapiensgruppe).

Die endgültige Anerkennung des Pithecanthropus als urtümlichster Menschenart.

Die Entdeckung der Urriesen.

Die Entdeckung der Australopithecinen als aufrecht gehender Wesen, die dem Menschen sehr nahe standen und Halbmenschen genannt werden dürfen, damit die Rückverlegung der menschlichen Entwicklung in das Tertiär, dem sich in Zukunft die größte Aufmerksamkeit zuzuwenden hat."

Auch der Verfasser betrachtet die Entwicklung des Menschen zum geistigen Wesen als eine einmalige Leistung der Natur und gibt Geist und Handfertigkeit als die Grundlagen der Kulturentwicklung an, die in ihren Stadien auf Grund des vorhandenen Materials mit ihren charakteristischen Merkmalen geschildert werden. Das Problem der Menschwerdung greift weit über die Naturwissenschaft und die Psychologie hinaus und gibt schwierige metaphysische Rätsel auf. Der hier eingeführte Begriff des Halbmenschen erfordert eine genaue psychologische und metaphysische Analyse, die zur Negierung des Begriffes führen kann. Das Material ist noch nicht reichhaltig genug, um eine widerspruchsfreie Ausdeutung zu ermöglichen. Wie weit auch in naturwissenschaftlichen Kreisen die Auffassung über die Menschenabstammung auseinander gehen, ist genugsam bekannt. Vgl. die näheren Ausführungen in meiner „Geschichte der Abendländischen Weltanschauung" Bd. V.

Würzburg H. Meyer

Möller, Joseph: Der Geist und das Absolute. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Denkwelt. Paderborn. Schöningh, 1951. 221 S. 8° brosch. 7.50 geb. DM 9.60.

Als scholastisch gebildeter und von der scholastischen Philosophie gerade dem modernen Denken offener Denker übernimmt Möller in seiner „Deutung und Fruchtbarmachung der Philosophie Hegels" (Hartmann, Scholastik) die Verpflichtung, zur „Sachproblematik" der Religionsphilosophie vorzustoßen und damit einer „lebendigen philosophia perennis" zu dienen (S. 6). Daher ist seine Untersuchung nicht eine rein historische Darlegung von Hegels religiösen Gedanken, zu denen die heutige Philosophie „Ferne und Abstand" (S. 155) gewonnen hätte; sie ist auch nicht nur ein eindringlicher Hinweis

auf die beiden geistigen Zeitströmungen des Existentialismus und dialektischen Materialismus, in denen Hegels Gedanken vertieft weiterleben (SS. 30. 42. 156. 189), oder auch nicht nur Aufzeigung des hegelschen Einflusses auf die dialektische Theologie von Barth und Brunner (S. 213). Möller will vor allem nachweisen, wie sehr Religionsphilosophie Ontologie, und nicht Erkenntnistheorie oder gar Psychologie ist (SS. 20. 70. 86. 140. 157. 168. 171. 192.). Daher ist unter dieser Sicht Hegels Philosophie Seinslehre und „zu tiefst von religiösen Fragen bestimmt" (S. 11), dies aber nicht nur in dem Sinn, daß Hegel als junger Mensch sich mit ihnen beschäftigt und im Alter wieder zu ihnen gefunden hat, sondern dadurch, daß sein ganzes Werk um die „eine Frage, um die Transzendenz, um das Sein" kreist (S. 156.).

Der erste Teil der Arbeit gilt dem Weg der inneren Entwicklung in Hegels Werk. Ohne interpretierende oder kritische Stellungnahme versucht Möller zunächst Hegel sprechen zu lassen und die einzelnen Phasen seiner religionsphilosophischen Auffassungen getreu aufzuzeigen. Schon in den Erstlingsschriften aus Tübingen und Bern ist Hegels Religionsbegriff mehr als „nur Moralität und Sittlichkeit" (S. 12). Die Arbeiten von Frankfurt bis Jena, bis zur „Phänomenologie des Geistes" zeigen mehr und mehr, daß für Hegel die „logische Form sich mit dem Inhalt identifiziert", also seine Lebensaufgabe in der Darstellung der „Selbstbewegung des Absoluten" zu sehen ist (S. 18). Eingehend werden die religionsphilosophischen Fragen behandelt, wie sie sich in der Phänomenologie abzeichnen. Dies geschieht mit jener wissenschaftlichen Verantwortlichkeit, die bestrebt ist, Hegels Methode zu verstehen und in sich sprechen zu lassen, eingedenk eines Wortes von H. Glockner: „Wer die Vorrede zur Phänomenologie verstanden hat, hat Hegel verstanden" (S. 21). Deshalb verwahrt sich Möller hier und stets gegen alle Versuche, eine Hegelinterpretation und hiermit eine Hegel nicht gerecht werdende Darstellung zu bieten, wie dies N. Hartmann, J. Iljin (S. 35), J. Hypolite (S. 95) und vor allem A. Kojeve (SS. 39. 42. 62. 86) versuchen.

Ausgehend von der Darlegung und zugleich der Rechtfertigung seiner Methode spricht Hegel von seinem System als dem „lebendigen Weg", der „lebendigen Bewegung des in die Tiefe gehenden und sich als Wahrheit findenden Geistes" (S. 22), wodurch dann die „lebendige Substanz Subjekt" ist und sich in ihr die immer wiederkehrende „objektiv-subjektive Spannung" kundtut (S. 23). So führt Möller den sich um echtes Hegelverständnis mühenden Leser zum Begriff der dialektischen Methode, die sich in seiner Frankfurter Zeit andeutet (S. 29), in der Phänomenologie aber als „Darstellung des Prozesses des sich selbst entfaltenden und findenden Geistes" ihre klare Formulierung findet. In der Totalität des absoluten Geistes hebt sich alles Geschehen auf, jedoch so, daß die Vernichtung der These durch das Emporheben in der Antithese das Bewahren in der Synthese beinhaltet (S. 30). Hierdurch wird deutlich, wie tief diese Gedanken dem dialektischen Materialismus Pate stehen (Cf. Bochenski, Der sowjetrussische dialektische Materialismus, Bern 1950, S. 17), oder wie sehr die „theologia crucis" der dialektischen Theologie hierdurch befruchtet ist (SS. 56. 59. 81. 91. 147). Eindringlich führt Möller hier den Nachweis, daß sich Hegel als Philosoph des Seins, nicht als Erkenntnistheoretiker bewährt. Die dialektische Methode darf nur als „Geschehen des Geistes selbst" gedeutet werden (S. 31), um zur „Struktur des Hegelschen Denkens" vorzudringen (S. 32). Die ernste Sorge um die Darstellung der echten hegelschen Struktur begleitet alle Ausführungen Möllers. Er scheidet daher auch alle Deutungsversuche nach der einen und anderen Richtung ständig aus (SS. 21. 34. 39. Heidegger, 45. 71. 95. 213) und läßt einzig die zur Religionsphilosophie führende hegelsche Problematik sprechen. Somit begrenzt wohl Möller sein eigenes Werk auf die rein religionsphilosophische Sichtung (SS. 42. 128), dennoch aber wird seine Untersuchung eine umfassende Darbietung aller grundlegenden Fragen und ein getreuer Aufriß des hegelschen Systems, das in der Religionsphilosophie „seine Krönung" (S. 128) findet.

Im „Licht der Dialektik" (S. 35) wird Hegels Deutung der Religion, wie sie in seiner Schrift vom Geist des Christentums gesehen ist, in die Ontologie gerückt und ihr nicht nur ein psychologischer und subjektiver Wert gegeben (S. 37), so daß ihre zentrale Stellung aufscheint. Denn Religion ist „Offenbarung und Darstellung des Absoluten" (S. 38). Sorgfältig werden die einzelnen Begriffselemente geboten, die diese Behauptung zu erhärten haben. Ausgehend von der sinnlichen Gewißheit, der „reichsten und in Wirklichkeit ärmsten Erkenntnis" wird das sich Melden der „verborgenen Bewegung zum Geist hin" und „vom Geist her" (S. 43) deutlich und der Begriff des „hegelschen Bewußt-

seins" zur Wahrnehmung hin entwickelt. Der hegelsche Seinsbegriff scheint auf, dessen „Setzung durch die Vernunft" zugleich seine Wahrheit bedingt (S. 51). Die sorgfältige Analyse der beiden Begriffe „Religion des Bewußtseins" und des „Selbstbewußtseins" führt Möller in Hegels „Bild vom Herrn und Knecht" (SS. 55ff) meisterhaft durch und bietet so Hegels Gedankengang, daß das „Bewußtsein zur Erkenntnis" komme, daß es „selbst alle Realität, d. h. Diesseits und Jenseits" sei (S. 61). In der Weiterentwicklung werden die Fragen Hegels, insoweit sie der Religionsphilosophie dienen, durchgeführt, daß neben der Einführung in Hegels System seine Auffassung von Religion in ihren verschiedensten Betätigungen und Gebieten ersteht: Die sittliche Welt (S. 69), der Glaube und die Bildung, die Bedeutung der Aufklärung, die Moralität, um dann in den beiden Gedanken „der absolute Geist als Religion" und das „absolute Wissen" die Phänomenologie des Geistes abzuschließen. Auch hier ist letztlich die Dialektik der Schlüssel zum Verständnis. Denn es ist das „Schicksal Gottes" in die „Zeit einzugehen und Geschichte zu werden, und es ist die Notwendigkeit dieser Geschichte, sich als Begriff zu umfassen und damit ihre Zeitlichkeit selbst aufzuheben" (S. 96).

Hegels „Logik" ist die „Selbstdarstellung des Göttlichen", also auch Darstellung des göttlichen Logos, der sich als „Sein, Wesen und Begriff" aufweist (S. 97). Hier nun ist nicht das System Hegels auf der Mittagshöhe angelangt, sondern in seiner Gegenüberstellung von „Sein und Nichts" auch der Ansatz der modernen Fragestellung des Existentialismus enthalten. In den „Grundfragen der Vorlesungen über Philosophie und Religion" wird abschließend „Kern und ganzer Inhalt des Systems" gesehen (S. 128). Es werden nicht nur Philosophie und Religion klar abgegrenzt, der Begriff der Religion und das Wesen der Gottesbeweise (S. 131) unter Zurückweisung Kants (S. 135) im Sinn Hegels geboten, sondern vor allem auch Hegels Stellung zur Offenbarungsreligion, besonders zum Mysterium der Trinität und Menschwerdung als Höhepunkt und Vollendung hegelschen Gesamtdenkens (S. 142) herausgestellt. Ziel der Gesamtarbeit Hegels ist die endgültige und vollwertige Aussage des „Zustandes der absoluten Religion", weil sich als „Wesen des Geistes zugleich seine Manifestation, die Einheit von Geist und seiner Erscheinung" enthüllt (S. 142).

Diese exakte Schilderung der Entwicklung von Hegels religionsphilosophischen Gedanken aus der Struktur seines Systems und Denkens erlaubt Möller im zweiten Teil seiner Untersuchung die kritische Würdigung des Systems, die er als „thomistisch orientierter" (S. 5) Denker zugleich mit der positiven Darlegung einer durch die christliche Offenbarung ausgerichteten Religionsbegründung in ihren Kernpunkten, den ontologischen nicht psychologischen oder moralischen Fragen bietet. (S. 157).

Die Lehre von der Analogie des Seins beherrscht seine Gesamtausführung. Nur auf Grund der Transzendenz, die nicht nur alle geistigen Vorgänge bedingt, sondern der Schlüssel zur Erklärung der Dialektik „Endlichkeit-Unendlichkeit" (S. 195), der Erfassung des „Absoluten" (S. 199), schließlich der Gottesbeweise - meisterhaft geboten wird der klimakologische Gottesbeweis (S. 206) - ist (S. 209), wird eine Hegels Struktur gerecht werdende und sie zugleich im christlichen Raum überwindende Stellung möglich. Damit vermag nun Möller in seinem Abschlußkapitel „Religionsphilosophie und Theologie" den Wert und die Eigenart der christlichen Offenbarung (S. 209) und besonders, gegenüber der das Geheimnis Gottes auflösenden hegelschen Trinitätslehre, die Verkündigung des Zentralgeheimnisses Gottes und der Inkarnation des Logos zu schenken. Hierbei führt er an jene Grenzen, die der Religionsphilosophie gesetzt sind. „Gott ist für den menschlichen Verstand nur als absolutes Sein erkennbar". Fragen wir weiter, welches das Leben dieser unendlichen Fülle sei, so vermag „der Verstand noch auf die einzelnen Attribute hinzuweisen, muß aber dann schweigen". Bei diesem Ringen um die Religion, wie es sich in Hegels System enthüllt, wird jene Tragik offenbar, daß dieser gewaltige Versuch, die Religion in ihrer Seinsstruktur zu erfassen, zur Auflösung des Mysteriums und damit zur Auflösung der Religion selbst führen mußte. (SS. 215—218).

Damit ist aber das Werk Möllers nicht nur eine Hegelinterpretation und kritische Würdigung des Systems unter Heranziehung der Gesamtliteratur geworden. Es ist ein Werk, das mit der Darlegung des Systems Hegels auch zugleich einer „Fruchtbarmachung dieses Systems im christlichen Raum" dient, in dem Raum, in dem Gott durch seinen Logos nicht nur alles gesetzt, sondern sich die Liebe und die Versöhnung selbst geoffenbart hat.

Mainz Schmitt

Porret, Eugène, Nikolaj Berdjajew und die christliche Philosophie in Rußland. Deutsche Übs. von Harald Violet (Titel der franz. Originalausgabe: La philosophie chrétienne en Russie). Heidelberg, F. H. Kerle Verlag 1950. 223 S. 8° geb. DM. Lw. 6.80.

Das Buch ist in zwei Teile gegliedert: Das russische religiöse Denken im 19. Jahrhundert, die Philosophie Nikolaj Berdjajews. Aus der ausführlichen Einleitung ist zu ersehen, daß Berdjajews Werke in den angelsächsischen Ländern am meisten verbreitet sind. Als die Gestalt im russischen Geistesleben, die auf die geistige Entwicklung Berdjajews entscheidenden Einfluß ausgeübt hat, nennt Porret Dostojewskij, dessen „Problematik des Menschen" vor allem und dessen Glauben an eine messianische Rolle Rußlands von Berdjajew aufgenommen wurden.

Den Beginn des ersten Teils bildet eine kurze Darstellung des Wesens des russischen Christentums. Wenn der Verf. die Worte Berdjajews: „Man kann sich nach der offiziellen Theologie kein Bild vom russischen orthodoxen Glauben machen. Der russische orthodoxe Glaube kannte niemals eine obligatorische Lehre..." ohne Bemerkung anführt (S. 30 f.), so muß hier freilich darauf hingewiesen werden, daß diese Auffassung Berdjajews nicht unwidersprochen bleiben dürfte; sie trägt dazu bei die Meinung zu befestigen, daß Berdjajews Denken selbst als späte Stufe, als letztes Wort der Theologie der russisch-orthodoxen Kirche anzusehen sei, eine irrige Meinung, die in weiten Kreisen auch über andere russische Denker gehegt wird, wie Chomjakow, Bulgakow, Florenskij (vgl. auch Münch. Theol. Ztschr. 2. Heft 1953, 125 ff.). Einem Kapitel über Tschaadajew und die Anfänge der religiösen Philosophie folgen Ausführungen über die slavophile Ideologie Iwan Kireewskijs und A. Chomjakows, über die eigenartige Stellung K. Leontjews in der russ. Geistesgeschichte, über Wl. Solowjows Religionsphilosophie, über seinen „Theandrismus".

Der Einfluß, den diese Denker auf Berdjajew ausübten, wird in kurzen Zügen dargelegt. So hat, nach Porrets Ansicht, Berdjajew von Solowjow das Problem der absoluten Freiheit des Menschen aufgenommen, noch schärfer formuliert und zu einer eigenen, von der von Solowjow geahnten abweichenden Lösung gebracht; wenn dann weiter gesagt wird, daß Solowjows Lösung in eine Sackgasse münde, da sein Begriff der Freiheit sich schließlich mit der göttlichen Notwendigkeit vermische (S. 100), so kann diesem Urteil über Solowjow schwerlich zugestimmt werden. Im Abschnitt Sophiologie und Apokalyptik wird dann neben anderen des utopischen Philosophen Fedorov gedacht, dessen wesentliche Gedanken über die Technik sich dann später bei Berdjajew finden.

Im Bestreben, einen Einblick in die Gedankenwelt Berdjajews selbst zu geben, wird einleitend über das 1908 erschienene Sammelwerk „Wjechi" (Wegzeichen) berichtet, in dem sich eine kleine Schar russischer Schriftsteller — unter ihnen Berdjajew — gegen die immer stärker wachsende Zahl russischer Intellektueller richtete, die sich bedenkenlos der europäischen materialistischen Philosophie verschrieben. P. versucht dann, den Leser mit dem von Berdjajew geprägten Begriff der Philosophie vertraut zu machen. Das Problem der Erkenntnis löst B. mit der überraschenden These, daß das Erkenntnismittel der Philosophie die Intuition sei, die allein an die geistige Welt heranreiche, und nicht das diskursive Denken, das nur zu Teilwahrheiten gelangen lasse. Die Theologie, ein kollektives Denken, bedeute eine Objektivierung der religiösen Erkenntnis in dem Sinne, daß sie nicht für sich selbst ausgearbeitet werde, sondern für eine Gesamtheit, die Kirche. Die Philosophie aber wende sich gegen jede Objektivierung. Und in dem Gedanken, daß die Objektivierung, gleich welchen Grades, der Existenz entgegengesetzt sei, trifft sich Berdjajew mit der Lehre der zeitgenössischen Existenzialphilosophie (S. 137).

Das Problem der Erkenntnis ist für B. mit dem der Gesellschaft verknüpft. Der Mensch bedarf, um seine Person zu verwirklichen, der Gemeinschaft — so mündet das Denken B.'s in den Personalismus, da die Person die Grundkategorie der Erkenntnis der Existenz bildet. Die Intuition ist letzten Endes die Erfahrung der menschlichen Existenz in ihrer Fülle. B. ist hier der Gnosis näher, als es Porret offenbar wahrhaben will.

Sodann werden die großen Linien der Anthropologie und der Geschichtsphilosophie B.'s aufgezeigt. Als Grundlage seiner Anthropologie erscheint seine Auffassung von der Freiheit, die er innere Dynamik des Geistes, das irrationale Mysterium des Seins nennt und in irrationale und rationale Freiheit scheidet. B. spricht von mäonischer Freiheit, weil sie dem Nichtsein zugehöre; die Freiheit bestehe vor der Schöpfung (S. 144). Das letzte Geheimnis: wem das letzte Wort gehöre, Gott

oder der Freiheit, zu ergründen sieht sich B. in seiner Anthropodizee, wie er sie nennt, außerstande (S. 151 f.). Das Christentum ist für ihn die Religion der kosmischen Erlösung im Sinne einer Umwandlung des Kosmos, der Natur und des Menschen. Die Erlösung besteht für ihn viel mehr in einer neuen Phase der Schöpfung als in der Rechtfertigung (S. 154). Als Gegenstück zu seiner Metaphysik setzt er eine Ethik der schöpferischen Tat als Anwendung seiner Lehre der anthropologischen Offenbarung.

In seiner Geschichtsphilosophie unterscheidet B. 3 Stadien der Geschichte. Erst im dritten erkennt der Mensch das Problem des „Geschichtlichen" selbst, dann kann sich die eigentliche Philosophie der Geschichte entwickeln. Unter Umkehrung des Marxismus sagt er, daß das gesamte wirtschaftliche Leben eine geistige Grundlage habe; die Geschichte sei kein Phänomen, sondern ein Numen. Der Mythologie mißt er besonderen Wert für die Philosophie der Geschichte bei. Das Christentum hat, nach B.'s Auffassung die Natur erniedrigt und mechanisiert, den Glauben an die Macht der Naturdämonen zerstört und dadurch Naturwissenschaft und Technik erst ermöglicht. Porret weist auf B.'s bemerkenswerte Unterscheidung zwischen Kultur und Zivilisation, auf seinen Begriff der religösen Transfiguration hin (178f). Berdjajew zeichnet den Weg des atheistischen Humanismus von der Renaissance bis auf unsere Tage als Weg des Verfalls und sieht als Grundübel den Bruch mit der Tradition, die Verachtung der ewigen Werte der Vergangenheit. Die gegenwärtige Epoche sei eine Zeit des Übergangs, der Beginn eines neuen Mittelalters. Der geistige Mittelpunkt werde in naher Zukunft, wie im Mittelalter, nur die Kirche sein. Die Mission des russischen Volkes aber sieht B. in der Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit im Herzen der menschlichen Gesellschaft (S. 195).

Für den Niedergang der Kirchen in der modernen Welt macht B. nicht nur den Marxismus verantwortlich: „Die utilitaristische und pragmatische Einstellung der kapitalistischen Welt zur Religion ist der eigentliche Ursprung der Unfrömmigkeit und der geistigen Zerstörung" (S. 197). Das Falsche im hist. Materialismus sieht er darin, daß dieser die Entwicklung der wirtschaftlichen Kräfte und den Klassenkampf zur Grundlage der Geschichte mache. „Die großen Ideen von Gott und dem Menschen werden endgültig ausgemerzt; der geistige Gehalt des menschlichen Lebens geht unwiderruflich verloren" (S.201). B. erhofft und erwartet einen personalistischen Sozialismus, „der das Prinzip der Persönlichkeit mit den Forderungen der Gemeinschaft in Übereinstimmung bringt" (S. 206).

Wenn Porret im Schlußwort sagt, B.'s Philosophie halte einer kritischen Prüfung vom Standpunkt der heutigen Existenzialphilosophie, anderer Systeme oder des kath. oder protest. Denkens stand, so müssen hinsichtlich des katholischen Denkens gewisse Vorbehalte erhoben werden. Durchaus im Recht ist Porret, wenn er auf die Notwendigkeit hinweist, im Westen die Kenntnis des russischen religiösen Denkens zu vertiefen. Sein Buch ist, gerade in seiner Kürze und allgemeinverständlichen Sprache, eine sehr brauchbare Darstellung der Berdjajewschen Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der Gedankenwelt bedeutender russischer religiöser Denker.

Leoni am Würmsee — Wilhelm Lettenbauer

Schneider, Johannes; Die Taufe im Neuen Testament, Kohlhammer Stuttgart 1952, 80 S. kart. 8°, 4.80 DM.

Nach der langen und lebhaften Diskussion der protestantischen Theologen über die Kindertaufe, die durch K. Barths Angriff auf die Säuglingstaufe in Fluß kam und zu einer ernsten Beschäftigung mit der Tauflehre des NT führte, stellt diese Schrift des Berliner Neutestamentslehrers eine ruhig prüfende Besinnung dar, die die Tatbestände des NT exegetisch und theologisch zusammenfassen will. Die vorliegende Arbeit soll nur den ersten Teil einer größeren Untersuchung über die Taufe bilden, in der auch „die weitere Entwicklung der Tauflehre und Taufpraxis in der Kirchengeschichte sowie die Lehren der verschiedenen Kirchen und Konfessionen über die Taufe dargestellt werden sollen" (Vorwort S. 5). In drei Kapiteln behandelt der Verf. zunächst informierend die gegenwärtige Diskussion über die Taufe, dann exegetisch das Zeugnis der einzelnen Schriften des NT von der Taufe und schließlich systematisch (Wiederholungen nicht ganz vermeindend) die Tauflehre des NT, und zwar Grundtypen und Einheitlichkeit der ntl Tauflehre.

Die Arbeit berührt angenehm durch ihr maßvolles Urteil, das einzig und allein durch die Exegese bestimmt wird, und die schlichte klare Darstellung der Taufgedanken, die in ihrer Mannigfaltigkeit aufgezeigt und doch auf gewisse Grundlinien zurückgeführt werden. Entgegen Cull-

mann, Jeremias u. a. ist Sch. der Auffassung, daß weder aus einzelnen Stellen des NT noch aus der Grundanschauung der Urkirche heraus die Säuglingstaufe erschlossen werden kann. Er streitet entschieden ab, daß die Perikope von der Kindersegnung etwas mit der Taufe zu tun habe. Erfreulich ist es, daß Sch. für die Taufpraxis der Urkirche, die von Anfang an wie selbstverständlich geübt wird, mit dem Taufbefehl Jesu Ernst macht. Ebenso ist es gegenüber modernen Überinterpretationen und theologischen Kombinationen zu begrüßen, daß Sch. die eigene Taufe Jesu von der Tauftheologie der Urkirche fernhält und ihr ihre christologisch-messianische Sonderbedeutung läßt. Dagegen scheint er keinen klaren Begriff des „ex opere operato" zu besitzen (vgl. S. 54). Auch wenn der Glaube des Täuflings vorausgesetzt wird, kann die Taufe ex opere operato wirken. Dieser Begriff richtet sich nur gegen die Auffassung, daß die subjektive Haltung des Handelnden (operantis) die Gnadenwirkung herbeiführe. Auch die katholische Lehre betrachtet das Sakrament nur als „Instrument Gottes und Christi" (LThK IX,83), so daß das tiefe Anliegen Sch.s, die Taufe als Heilshandeln Gottes am Täufling bzw. als Aufnahme des Täuflings in die Lebensgemeinschaft mit Christus zu begreifen, gewahrt bleibt.

Exegetische Einzelfragen, in denen der Rez. von der Auffassung Sch.s abweicht, können hier nicht behandelt werden. Nur zu Röm 6,5 möchte ich mich bei dieser Gelegenheit wieder äußern. Zunächst: Die Ergänzung von auto hinter symphytoi und die entsprechende Übersetzung, die Sch. für „nicht richtig" hält (S. 45, A. 73), sind zum mindesten möglich, wie schon das Fehlen eines ähnlich sinngemäßen auto im nächsten Vers bei synestaurothä beweist; vgl. im übrigen mein Werk „Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus", München 1950, 41. Doch ist diese Frage vielleicht nicht so wichtig. Am umstrittensten ist immer noch, wie die Kritiken zu meinem Buch und neuere Arbeiten zeigen, die Bedeutung von homoioma. Die meisten wollen es nicht abstrakt, sondern konkret als „Abbild" oder „Gestalt" verstehen (vgl. Meinertz ThRev 1951, 210; Kuß ThGl 1951, 430ff; 1952, 405 A. 7; Gewieß ThRev 1952, 96f; Schneider ThLZ 1951, 610 wie schon in seinem Art. in Kittels ThWB V, 191/5; G. Bornkamm, Das Ende des Gesetzes, Paulusstudien, München 1952, 42f); W. Bauer dagegen bevorzugt auch in der Neuauflage seines Wörterbuches für unsere Stelle die abstrakte Bedeutung (Sp. 1030). Diese Frage hat theologisches Gewicht. Schneider schließt sich in der Ausdeutung dieses Begriffs der Caselschen Auffassung an. Er sagt in dem vorliegenden Büchlein S. 45: „Dabei wird der Tod Christi als gegenwärtige Heilswirklichkeit verstanden" und erklärt das im Caselschen Sinn (46). Diese Auffassung lehnen die meisten anderen Exegeten ab. Bornkamm geht von Röm 8,3 aus; nach ihm bezeichnet homoioma tou thanatou autou die Gestalt des Gekreuzigten. „Mit ihr bzw. mit ihm als dem Gekreuzigten sind wir verwachsen" (aaO. 42). Doch führt das zu der unmöglichen Konsequenz, daß wir mit Christus gerade in seiner inkarnierten Gestalt (Röm 8,3) verwachsen sind. Gewieß will auch in Röm 5,14 etwas Konkretes sehen, nämlich die „konkrete Sünde der Gesetzesübertretung der Adamiten im Unterschied von der einmaligen historischen Gebotsübertretung Adams" (aaO. 96). Für ihn bezeichnet dann homoioma in Röm 6,5 den „sakramentalen Tod des Täuflings im Unterschied vom einmaligen blutigen historischen Kreuzestod Christi". Sachlich kommt er etwa zum gleichen Ergebnis wie ich; die sprachliche Ausdrucksweise Pauli würde damit z. T. einfacher, z. T. aber auch schwieriger, da sie ein „Zusammenwachsen" mit dem (eigenen) sakramentalen Tod verlangt. Überhaupt wird die Vorstellung, die hinter symphytoi steht, von den meisten nicht genügend beachtet. Die Verbindung mit syn gehen sämtlich auf Christus, wie auch Bornkamm (aaO. 42) feststellt. Zu homoioma fand ich noch wertvolle Bemerkungen bei P. Joüon, Notes philologiques sur quelques versets de l'ép. aux Philippiens-Phil 2,6-11: Rech. de science rel.. 28 (1938) 223/35. Danach hat im Syrischen (in der Peschittha) demûta, das Äquivalent für morphä und homoioma, oft abstrakten Sinn (= similitudo); so heißt bademût = in similitudinem. Auch im Mandäischen und jüd.-pal. Aramäischen treten öfter solche Wendungen adverbiell oder präpositionell auf. Ob in Röm 5,14 und 6,5 (diese Stellen dürften zusammengehören, da es sich beidemal um einen Vorgang handelt) nicht doch mit dem abstrakten Sinn zu rechnen ist?

In exegetischer Hinsicht scheint mir die Zusammenschau der Aussagen von V. 4a, 5a, 6a und 8a wichtig zu sein. Sie beleuchten den gleichen Gedanken in verschiedener Hinsicht. Daraus ergibt sich, daß wir (bzw. unser alter Mensch) einem Tode überliefert werden und daß dies durch die Taufe (4a) geschieht, also im Augen-

blick des sakramentalen Vollzugs. Daraus ergibt sich weiter, daß dieses Sterben mit Christus (4a, 8a), in Vereinigung mit ihm, erfolgt und daß es diese enge Vereinigung mit Christus zuläßt, zu sagen, daß wir mitgekreuzigt werden (6a), daß also sein Tod unser Tod wird. Eine Gegenwärtigsetzung der Heilstatsachen selbst, des Sterbens und Auferstehens Christi, ist daraus m. E. nicht zu erschließen. Da sich diese Anschauung sonst nirgends bei Paulus nachweisen läßt, ist es höchst anfechtbar, sie aus dem an sich problematischen Begriff homoioma, selbst wenn man ihn konkret nehmen müßte, zu entwickeln.

Eine gesunde Methode wird die in Röm 6,2ff dargebotenen Gedanken Pauli aus seiner theologischen Gesamtanschauung, auch wenn diese keineswegs ein fertiges „System" ist, zu verstehen trachten. Eben dies war die (positiv gemeinte) Hauptabsicht bei meiner Studie. Daß ich „die vor allem dogmatische und liturgische Theorie Casels auf rein exegetischem Wege widerlegen" wollte (O. Kuß ThGl 1952, 468), ist ein Mißverständnis, dem ich schon vorzubeugen suchte; vgl. S. 126: „So beachtlich die Caselsche ‚Symbol'-Theorie vielleicht für die spätere Zeit ist, für Paulus ist sie abzulehnen". Im übrigen ist es auch meine Überzeugung, daß die Tauflehre des NT weder eine geschlossene Einheit noch das letzte Wort der kirchlichen Tauflehre darstellt, vielmehr von sich aus auf weitere Entfaltung und Klärung im liturgischen Leben und theologischen Denken der nachfolgenden Jahrhunderte hindrängt.

Dillingen a. D.

R. Schnackenburg

Söhngen, Gottlieb: Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge. München, Zink, 1952. XII, 432 S., 8°, brosch. 24.- DM, Lw. 26.- DM.

Es ist ein polyphones Gespräch, das der Verfasser in diesem Sammelwerk vorlegt, und dennoch berechtigter Weise als „Die Einheit in der Theologie" zusammengefaßt wird. Auf den Lehrstuhl der Apologetik gehört ein Religionshistoriker ganz großen Ausmaßes, den wir z. Z., ja schon seit längerer Zeit nicht besitzen, oder ein Fundamentaltheologe, der um die natürlichen und übernatürlichen, um die historischen und systematischen Fundamente der Theologie weiß und den Methoden der wissenschaftlichen Begründung der theologischen Gehalte aufgeschlossen gegenüber steht. Das verlangt eine gründliche philosophische Schulung. Zu dieser zweiten Kategorie gehört Söhngen. Seitdem er in seiner Tübinger Dissertation „Sein und Gegenstand" sich vom Boden einer an Pater Josef Gredt geschulten Scholastik aus mit den neuzeitlichen philosophischen Richtungen auseinandersetzte, hat er die philosophische Orientierung bei seiner theologischen Arbeit nicht mehr verlassen. Das zeigt das vorliegende Sammelwerk deutlich. So muß eine „Theologie im Streit der Fakultäten" sich bewußt machen, was christlicher Platonismus und christlicher Aristotelismus im Aufbau der Theologie bedeuten, ohne eine Theologie von der biblischen Denk- und Sprechweise, der Offenbarung her zu übersehen. So erst kann die Sonderstellung der Theologie im Kreis der Wissenschaften aufgewiesen werden. „Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogium" sucht nicht erst Thomas von Aquin, sondern den Benediktiner Anselm von Canterbury als den Vater der Konklusionstheologie in sorgsamer Analyse der anthropologischen Grundhaltung und der Grundgestalt des Schlußverfahrens zu erweisen. Noch meisterhafter ist „Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre" gehalten, insofern Söhngen den die Psychologie weit übersteigenden Sinn der Memoria herausarbeitet, den Zusammenhang mit dem platonischen Teilnahmebegriff, Augustins Innenwendung der Erkenntnis und den intellektualistischen Charakter der augustinischen Mystik auseinanderlegt. In „Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung" wird das Verhältnis von thomistischem Intellekt und neuplatonischer Berührung beinahe zu minutiös herausgearbeitet, weil sich nach unserer Auffassung die thomistische Umdeutung des Teilhabebegriffes kürzer und nicht weniger bündig aufzeigen läßt.

„Kants Kritik der Gottesbeweise in religiös-theologischer Sicht" gibt Veranlassung, auf Anselms ontologischen Gottesbeweis näher einzugehen. In das spezifisch religiöse Gebiet führen verschiedene Abhandlungen, so „Religion und Offenbarung" mit ihrem Unterschied von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung, natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis, ferner „Die biblische Lehre von der Gottes-Ebenbildlichkeit des Menschen", die natürlicher Weise in der Geistnatur des Menschen, übernatürlicherweise in der Christus-Ebenbildlichkeit besteht und den ganzen Menschen umfaßt. Hierher gehören „Die Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung und unsere Glaubensverkündigung" mit dem Aufweis des

dialektischen Charakters der natürlichen Theologie, „Natürliche Theologie und Heilsgeschichte" mit ihrer Antwort an Emil Brunner, die biblische Grundlegung der katholischen Apologetik in „Wunderzeichen und Glaube", „Überlieferung und apostolische Verkündigung", „Christi Gegenwart in und durch den Glauben" und der Versuch einer kategorialen Analysis fidei in „Das Mysterium des lebendigen Christus und der lebendige Glaube". Im „Wesen des Christentums" kommt nur eine Seite, die Frage nach dem Wesen der christlichen Wahrheit und damit die Erlösung des Menschen durch die Menschwerdung Gottes zur Sprache.

Im Vorwort begründet Söhngen, warum seine Abhandlungen zum Problem der Analogie keine Aufnahme fanden. Mit Recht ist aufgenommen „Analogia entis oder Analogia fidei?", sie fügt sich gut in den Rahmen. Denn „die Analogie als Methode in der Theologie ist so alt wie die Theologie selbst". So können die Unterschiede zwischen beiderlei Analogie, die theologische Einheit beider und die Analogia entis in heilsgeschichtlicher Sicht beleuchtet werden. Die Abhandlung „Bonaventura als Klassiker der Analogia fidei (Wissenschaft und Weisheit) hätte noch gut Platz finden können. Die Abhandlung über „Goethes Christlichkeit" werden alle Goetheverehrer mit Interesse lesen.

Ob man da und dort ein Fragezeichen machen oder eine Ergänzung wünschen mag, ist einem solch monumentalen Werke gegenüber belanglos. Der Theologe kann aus ihm sehr viel lernen und reichen Gewinn ziehen. Daher sei es angelegentlich der Lektüre empfohlen. Man vermißt eine Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie bzw. der Existenztheologie. Soll man das belobigen oder bedauern? In einem anderen Zusammenhang soll darauf eine Antwort gegeben werden.

Würzburg H. Meyer

Das Neue Testament (Testamentum novum dt.) übers. u. kurz erklärt. Hrsg. von Alfred Wikenhauser u. Otto Kuß. Regensburg, Pustet.

3. Das Evangelium nach Lukas. Übers. und erklärt von Josef Schmid. 2. umgearbeitete Auflage 296 S. 8° kart. DM 8.50 / Hlw. DM 10.50.

Was schon an der Neuauflage des Mk-Kommentars zu rühmen war, gilt in nicht geringerem Maße von diesem Werk: Mit unübertroffener Sachkenntnis, beispielhafter Sorgfalt und bewundernswertem Fleiß hat der Verfasser sein Werk auf den neusten Stand der Forschung gebracht. Kaum eine Seite ist unverändert geblieben. Gegenüber der Erstauflage hat der Umfang um 33 Seiten zugenommen. Neu eingefügt ist ein Exkurs über den Hl. Geist in der synoptischen Überlieferung (S. 89f); die Exkurse über die Nächstenliebe (157f), das Gebet (163ff) und das Leiden (186ff) sind bedeutend erweitert, ebenso die Einleitung in die Passionsgeschichte, die früher 7 Zeilen umfaßte und jetzt auf 3 Seiten angewachsen ist. Die Stellen, deren Erklärung durch größere Zusätze verdeutlicht und vertieft wurde, seien wenigstens notiert: 4, 1—3. 16—30; 6, 13. 43—45; 9, 28—36. 48; 11, 19—22. 29—32. 39—52; 14, 7—11; 16, 22; 18, 12; 20, 34—36. 38. 40; 21, 12—19. 20—24; 22, 14—20. Kleinere, aber nicht unwichtige Ergänzungen finden sich in der Erklärung zu 4, 14. 15. 42; 5, 15f. 17. 39; 8, 45f. 55; 9, 10. 50. 52. 56; 10, 19; 11, 2—4; 12, 1. 15. 35f. 52f; 13, 1. 3. 9. 33; 14, 14. 28—32; 15, 19; 16, 3f; 18, 29; 20, 41—44; 22, 2—3. 21—23. 24f. 27. 31—34; 23, 11. 34. 43; 24, 5—7. Wie die Erweiterungen so sind auch die Änderungen Zeugnis und Frucht rastlosen Gelehrtenfleißes. Hat der Vf. in der ersten Auflage noch den Anfang der sechziger Jahre als die wahrscheinliche Entstehungszeit des Lk-Evangeliums angenommen, so neigt er nunmehr dazu, die Abfassung in die Zeit unmittelbar nach 70 zu verlegen (S. 23f). Dafür spricht nicht nur die älteste Tradition, sondern auch der vom Untergang Jerusalems handelnde Teil der Parusierede (21, 20—24), worin, wie Schmids Erklärung eindringlich nahelegt, auf den Fall der Stadt als auf ein geschehenes Ereignis zurückgeblickt wird (S. 245f. 250 f). Die in der ersten Auflage noch als möglich vertretene Ansicht, daß Quirinius zwischen 12—1 v. Chr. schon ein erstes Mal Statthalter von Syrien gewesen sei, ist als unbeweisbar aufgegeben (S. 57). Auch die Aussendungsreden werden kritischer beurteilt. Es wird ernsthaft, wenn auch mit aller Vorsicht, erwogen, ob Jesus wirklich zwei Aussendungen vorgenommen hat oder nicht etwa nur eine einzige, so daß Lk 9 und 10 Parallelberichte wären (S. 150). Zu den Textabschnitten, in deren Auslegung sich am häufigsten ein veränderter Standpunkt geltend macht, gehören die Gleichnisse Jesu. Die der Formgeschichte verpflichtete neuere Parabelforschung sieht hier ja vieles anders als die traditionelle Exegese. Namentlich gilt das von den Parabelschlüssen, die bisher gewöhnlich zum Ausgangspunkt für die Deutung genommen worden sind. Durch die Erkenntnis, daß die Parabel-

schlüsse grundsätzlich nicht zum ursprünglichen Gleichnisbestand gerechnet werden dürfen, ist die Bahn freigemacht für ein neues und zweifellos richtigeres Parabelverständnis. So vertritt Schmid mit Recht die Auffassung, daß 12, 21 nicht die Moral der Parabel vom törichten Reichen und 18, 14b nicht die des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner bildet, daß 19, 26 vom Minengleichnis und 18, 8b vom Richtergleichnis abzutrennen sind usw. Wie fruchtbar sich diese Neubewertung der Schlußgnomen auswirkt, ersieht man vielleicht am besten in der vielgequälten Verwalterparabel. Gehört, wofür gute Gründe sprechen, 16, 9 („macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon usw.") von Haus aus nicht zum Gleichnis, dann handelt dieses nicht von der Verwertung des Reichtums, sondern von der christlichen Klugheit überhaupt und die immer wieder unternommenen und nie geglückten Versuche, den Gedanken von V. 9 mit dem Grundgedanken der Parabel zu verbinden, erscheinen damit als überflüssig und gegenstandslos. Auch auf die neue Deutung des Gleichnisses vom bittenden Freund 11, 5—8 sei aufmerksam gemacht. Es veranschaulicht, wie Schmid (mit J. Jeremias) der herkömmlichen Exegese entgegenhält, nicht die Notwendigkeit des beharrlichen Gebetes, sondern die Gewißheit der Erhörung (S. 161). Dem Gleichnis liegt, was bisher übersehen oder zu wenig beachtet wurde, eine Schlußfolgerung a minori ad maius zugrunde: Wenn schon unter den Menschen ein verdrießlicher Freund sich der Bitte seines Nachbarn nicht verschließt, um wie viel eher wird der gütige Gott, der wahre Freund, das Gebet der Seinen erhören; das heißt aber doch: bei ihm bedarf es auf keinen Fall des wiederholten Vorbringens einer Bitte. Schon diese Beispiele, die unschwer vermehrt werden könnten, lassen erkennen, wie gründlich und sorgfältig der Verfasser bei der Neubearbeitung des Kommentars zu Werk gegangen ist.

Nur in ganz vereinzelten Fällen könnte man versucht sein, ein Fragezeichen zu machen. So etwa, wenn in der Deutung des Richtergleichnisses 18, 1—8 von den „beharrlichen Hilferufen" der Jünger gesprochen wird. Das Gleichnis ist offenbar Gegenstück zur eben erwähnten Parabel vom bittenden Freund und dann doch wohl genau so zu deuten wie diese. Überdies erklärt ja Jesus V. 7 ausdrücklich, daß Gott mit seiner Hilfe dem Flehen seiner Auserwählten gegenüber n i c h t zögert, ihnen vielmehr „in Kürze Recht schafft". Spricht man nun aber von der Notwendigkeit beharrlichen Betens, so wird damit offenbar vorausgesetzt, daß Gott mit der Erhörung eben doch zu zögern pflegt. Die Einleitungsnotiz des Evangelisten 18, 1, in der gesagt zu sein scheint, die Jünger sollten „allezeit beten und auch dann nicht mutlos werden, wenn die Erhörung auf sich warten läßt", darf zur Deutung des Gleichnisses selbst schwerlich herangezogen werden, abgesehen davon, daß die Notiz auch anders verstanden werden kann, vgl. Gloria Dei 7 (1952) 96—104. Bei der Deutung der Parabel vom verlorenen Sohn drängt sich die Frage auf: Wenn man im älteren Sohn die Pharisäer dargestellt sieht (S. 207), ist es dann überhaupt möglich, die Worte „du bist allezeit bei mir" anders als allegorisch zu verstehen? Zu 16, 18 könnte erwähnt werden, daß die Hauptquelle für das weitverbreitete Mißverständnis des Gleichnisses vom ungerechten Verwalter darin liegt, daß man immer wieder in den (bei einem lukanischen Gleichnis naheliegenden) Fehler verfällt, es als Beispielerzählung zu nehmen, statt als reine Parabel. In der Auslegung von 16, 9 wäre man für eine Erläuterung des ungewöhnlichen Ausdrucks „die ewigen Hütten" dankbar. Muß 12, 20 wirklich so verstanden werden, daß Gott schon in der auf das Selbstgespräch des Reichen folgenden Nacht eingegriffen hat? Die Worte „was du aufgehäuft hast" scheinen doch anzudeuten, daß die Zukunftspläne V. 17f inzwischen in die Tat umgesetzt worden sind. Die Lesart „Eines nur ist notwendig" 10, 42 ist zwar wohl die richtige, nicht aber die „besser bezeugte". In der Übersetzung von 5, 36 muß es heißen: „Er sagte ihnen aber a u c h ein Gleichnis". Umgekehrt ist in 23, 10 „Es standen aber auch die Hohenpriester usw. dabei" das Wort „auch" zu tilgen (und statt dessen vielleicht im nächsten Vers gemäß SL einzufügen: „Aber a u c h Herodes"). Um ein paar noch belanglosere Corrigenda zu nennen: S. 208 Z. 7 lies „es" statt „sie". S. 11 Z. 4: 9, 26 statt 9, 16; S. 177 Z. 14: 9, 25 statt 9, 23; S, 217 letzte Zeile: 6, 24f statt 6, 34f. S. 226 Z. 9 gehört die Ziffer 8 zwischen zwei Zeilen höher gesetzt.

Passau Joseph B l i n z l e r

Möller, Joseph: Existenzphilosophie und katholische Theologie. Baden-Baden: Verlag für Kunst und Wissenschaft 1952, 226 S. 8° Lw. 29.40 DM.

Die Existentialphilosophie ist für viele ein „Modewort, mit dem man sich zeitnah

präsentieren will" (A. Wenzl, Hochland 40 (1948) 343). Diesem Vorwurf entgeht die gewissenhafte Untersuchung Möllers, die sich eine große Aufgabe gestellt hat: Er will nicht nur die Existentialphilosophie Heideggers darstellen und kritisch zu ihr Stellung nehmen. Möller will das „Anliegen" Heideggers herausarbeiten (SS. 16. 61. 103. 187. 195), das ihn bei aller Schwierigkeit seiner Sprache bewegt. Das von Heidegger vorausgesehene Mißverstandenwerden (S. 103) seiner „Seinslehre" (G. F. Klenk, StdZ 76 (1950/1) 427) liegt zum großen Teil in der „Schwierigkeit der Sprache Heideggers, der bewußt gegen das alltägliche Sprechen den Ausdruck der Ursprünglichkeit des Daseins gewählt" hat (S. 91), dann aber darin, daß die abendländischen Denker seit Sokrates durch die Metaphysik in die Irre gegangen seien (G. F. Klenk, StdZ 76 (1950/1) 419). Da es ihm aber um die „Rettung des Menschen geht, der bedroht ist" (J. B. Lotz, StdZ 76 (1950/1) 183), will Möller im ersten Teil seiner Untersuchung neben der sauberen und korrekten Darstellung der Heideggerschen Existentialphilosophie den eindeutigen Nachweis erbringen, daß es sich bei Heidegger um einen ernsten und fragenden Denker dreht, der sich die Frage des Seins in ihrer ganzen Tragweite stellen möchte (S. 30). Deswegen bietet Möller die Kritik Heideggers an dem Kantianismus, Idealismus und Aristotelismus so, wie sie Heidegger selbst gesehen hat (SS. 113. 132. 162); gegenüber anderen Versuchen von M. Müller und R. Scherer und selbst J. B. Lotz glaubt Möller feststellen zu müssen, daß Heideggers Philosophie ihrer ganzen „Struktur" nach für das Christentum und Gott selbst nicht offen ist (S. 182). Diesen Nachweis erbringt Möller allerdings in der nicht leichten Sprache der Existentialphilosophie selbst. Jedoch ist seine Gedankenführung so, daß man mit ihm sich der „Aufgabe der Philosophie, das Sich-aussprechen des Seins zu hören und gleichzeitig zu vollziehen, hingibt" (S. 30). Die Existentialanalyse wirft jene Fragen auf, die Heidegger an den Menschen als „in-der-Welt-sein" zu stellen hat. Man vernimmt diese Fragen in ihrer Tragweite von seinem philosophischen Anfang in der Phänomenologie, wodurch er Dasein aufhellen und lichten will. Das ist für Heidegger allein echte Ontologie, nämlich Aussage und erhellende Deutung des Daseins, die berechtigt ist (SS. 24. 38. 91. 94). Im Gegensatz zur abendländischen Metaphysik, die sich mit „Daseinszuständlichkeiten" zufrieden gibt (S. 94. 113. 185. 187) und deshalb nie ontologisch sondern nur ontisch ist, wird seine Aussage „Fundamentalontologie", weil sie „in die Wahrheit des Seins als Grundlage der Philosophie vorzudenken versucht" (S. 114).

Ausgehend von dem phänomenologischen Sachverhalt des „in der Welt Seins" des Daseins erfährt der Denker nicht nur Dasein, sondern das Sein als übergreifend und allgemein. Er erfährt sich selbst und zugleich das „Dasein des Seienden" als Angewiesenheit und Befindlichkeit zugleich (S. 49). Von hier aus gelangt Möller zur Darstellung der weiteren Elemente der Existentialanalyse im Sinn Heideggers, nämlich der „Geworfenheit" als der „Vereinzelung des In-der-Welt-Seins", des „Verfallenseins", der Zeitlichkeit (S. 87), der aus diesen Lichtungen des Seins gewordenen „Angst zu und vor dem Tod" (SS. 65. 72).

Hierdurch sieht sich Möller in der Lage, Heideggers „Existentiale Interpretation", seine wahre Ontologie zu bieten und die „Überwindung der (ontischen) Metaphysik" durch das „wesentliche Denken" (S. 128) richtig anzugliedern. Der notwendige Schlußstein des Heideggerschen Systems ist das Bekenntnis zur „restlosen Endlichkeit" allen Daseins, wodurch jedes absolute Sein „ausgeklammert" werden muß (S. 137). Daher darf nach Möller „die Endlichkeit des Daseins" nicht gesehen werden als dem Nichts gegenübergestellt, in dem sich der „verborgene Gott" kundtut, was Möller entschieden der Interpretation Heideggers durch J. B. Lotz vorwirft (S. 140; J. B. Lotz, Das christliche Menschenbild im Ringen der Zeit, München 1947; StdZ. 73 (1948) 338). Dasein besagt „in seinem Wesen Endlichkeit" (S. 137), die bezüglich des Gottesbeweises und bezüglich der christlichen Verpflichtung sich wohl weder bejahend noch verneinend (S. 143) zeigt. Daher kann man Heidegger auch nicht den Vorwurf des Nihilismus im Sinn des betonten materialistischen und atheistischen Denkens machen (SS. 116. 128. 132), er unterscheidet sich auch von dem Existentialismus Jean Paul Sartres (J. B. Lotz, StdZ 73 (1948) 337; StdZ 77 (1951/2) 441), aber trotzdem ist der Gottesgedanke der „inneren Struktur" der Existentialphilosophie im Sinn Heideggers „fremd" (S. 183), wodurch der Unterschied zu Gabriel Marcel deutlich wird (Gabriel Marcel, Existentialisme chrétien, Plon, Paris, 1947, S. 12). Im Sinn Heideggers wäre jede Aussage über Gott eine Aussage über ein unendliches Sein, das nie in sich gelichtet und erhellt werden kann und

deshalb keine Ontologie ist, sondern sich stets mit dem Charakter der Faktizität der reinen Aussage ohne erhellendes Sprechen begnügen müßte und infolgedessen immer ontisch bleiben würde, so daß sie keine Philosophie und keine Lichtung des Daseins werden kann. Für Heidegger ist die gesamte abendländische Philosophie nur eine „ontische Aussage der Letztursache", keine Gründung und Lichtung des Seins (SS. 185. 187; G. F. Klenk, StdZ 76 (1950/1) 419).

Im zweiten Teil seiner Untersuchung stellt Möller existentialphilosophisches Denken dem theologischen gegenüber. Zunächst klärt er den Begriff der Eigenständigkeit von christlicher Philosophie und Theologie, die innere Berechtigung beider Wissenschaften (SS. 147—149. 161—163) und ihre gegenseitige Abgrenzung und Begrenzung (162. 165), wobei er eingehend die Grundlagen des Glaubensaktes und Glaubensvollzuges beachtet (S. 157). Ist nun Existentialphilosophie „Ontologie der Endlichkeit des Seins", so besteht der wesentliche Unterschied zur christlichen Philosophie darin, daß diese „offen" bleibt für die Transzendenz des Seins, das heißt Seiendes nicht nur und ausschließlich als „endliches und wesenhaft als zum Tode bestimmt" deutbar sein läßt und sich mit dem „wesentlichen Denken" zufrieden gibt, so daß die Existentialphilosophie Heideggers keine „offene Endlichkeit für Gott" ist und den Glauben höchstens noch als „ontisches und blindes Wagnis" zuläßt (S. 193). Das Dasein, der Mensch ist kein „abgekapseltes Subjekt", sondern wohl als endliches Sein in die Welt gestellt, aber er bleibt „offenes endliches Sein" auf ein Absolutes hin, auf Gott hin bezogen (oder sogar geworfen!), so daß Gott als Erhellung für das endliche Sein des Menschen immer „miterwogen" werden muß (S. 201).

Hiermit hat Möller den Weg zu seinem dritten Teil gebahnt und kann sich die Frage stellen, ob existentialphilosophisches Denken durch die Theologie, durch die christliche Offenbarung erfüllt und erklärt werden kann. Gerade die Kritik an Heideggers Grundgedanken der Endlichkeit stellt die Bedeutung der Transzendenz und der Analogie des Seins (SS. 170. 178), wie sie die christliche Philosophie erarbeitet hat, ins rechte Licht. Gleichzeitig erhellt ein Wort Th. Steinbüchels, daß Heideggers Philosophie in ihren Grundbegriffen der konkreten Einmaligkeit der menschlichen Existenz, der „Jemeinigkeit", der „Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit" des Daseins, des Lebens und des Todes, der Angst und des Nichts nicht endgültig erklärbar hingestellt werden kann, also letztlich doch keine Ontologie, selbst nicht im Sinn der existentialphilosophischen Prägung, sein kann (S. 214f). Deshalb bedarf auch und gerade diese Philosophie wesentlich der Theologie; die konkrete Natur, das Dasein ist erst dann deutbar, wenn die Überhöhung der Natur, die Erlösung, wie sie von der Offenbarung verkündet ist, wesentliche Ergänzung des ontologischen Denkens wird (S. 225). Dies ist aber dann nicht eine ontische Aussage, kein blindes Aussprechen eines Sachverhaltes, den man unverstanden hinnimmt. Es ist „Aufgabe der christlichen Existenz", des „konkreten Daseins eines jeden Menschen" das gelichtete Dunkel unseres Daseins im Glauben zu übernehmen und in Entschlossenheit diesen Weg christlicher Existenz als den Weg zur Vollendung hin zu umfangen (S. 226). In diesem Sinn des Grundsätzlichen stimmt Möller auch mit J. B. Lotz völlig überein, wenn er auch die Interpretation Heideggers durch Lotz fraglich sein lassen muß (J. B. Lotz, StdZ 76 (1950/1).

Möllers Werk ist also mehr wie nur eine historisch kritische Darstellung der Lehre Martin Heideggers. In aller Deutlichkeit weist Möller sich als selbständiger und konstruktiver Denker aus und deutet kritisch auf die unerklärbaren Dunkelheiten des existentialphilosophischen Fragens im System Heideggers hin. Möller bietet als christlich orientierter Denker, als Denker, dem die Begegnung von Philosophie und Theologie das große Anliegen ist, eine Ontologie, eine Seinslehre, die aufsteigend von dem geworfenen endlichen Sein, dem Sein in der Krise, nicht nur die natürliche Offenheit dieses Seins zu Gott hin fordert, sondern auch die übernatürliche Ordnung als wesenhafte Erhellung miteinbezieht. Die Frage der Möglichkeit einer christlichen Existentialphilosophie ist eine echte Frage geworden, so daß man Möllers Deutung nicht mehr übersehen kann.

Mainz Schmitt

Schrade, Hubert: Götter und Menschen Homers. Stuttgart: Kohlhammer (1952) 314 S. 8° 16 Bl. Abb. Lw. DM 19.80.

In seinem Werke „Der verborgene Gott" hat Hubert Schrade Gottes Bild und Gottes Vorstellungen in Israel und im Orient gezeichnet und durch reiches Material belegt. Eine Fortsetzung davon ist das vorliegende Werk, in dem Götter und Men-

schen Homers weithin in neuer Sicht gesehen werden. Das Endziel des Verfassers ist gleichermaßen ein religions- und kunstgeschichtliches. Ausgehend von der Überzeugung, daß zwischen dichterischer und religiöser Wirklichkeit keine Schranke besteht, daß bei den Griechen vor dem 6. Jahrhundert keine Absetzung des Dichterischen vom Religiösen erfolgte, versucht der Verfasser vom kunstgeschichtlichen Boden aus neues Licht über die Religionsgeschichte zu verbreiten. Wir hören von den Gebeten, Götterpalästen, heiligen Hainen und Grotten, vom Götterland und heiligen Bezirken, vom Tempel und seiner Entstehung, vom Altar und seiner Aufgabe, vom Gott in seinem Heiligtum; wir erfahren von den einzelnen Gottheiten, ihrer Stellung, ihren Funktionen, von Zeus, Hephaistos, Athene u. s. w., von ihren Erscheinungen, vom Verhältnis zwischen Götter und Menschen, vom Weg zum Hades, von der Gestalt der Abgeschiedenen, von den damals geltenden Höchstwerten, von Ehre und Ruhm, vom Schönen, von Odysseus und der Welt der Techne — und das alles in solcher Reichhaltigkeit, daß es im Rahmen einer kurzen Besprechung unmöglich ist, auf Einzelheiten einzugehen. Das überaus anschaulich geschriebene Buch mit seinen sorgsam abgewogenen Urteilen gehört zu den wertvollsten Erscheinungen der Religionsgeschichte. Ein dritter Band wird die Zeit bis zum Hervortreten des Christentums behandeln.

Herausgehoben sei ein wichtiges Schlußergebnis: „Infolgedessen kann Homer auch den Menschen noch nicht zum Maß aller Dinge machen und er bleibt weit davon entfernt, die Götter so zu vermenschlichen, wie oft vorgegeben wird. Dazu ist er von der Endlichkeit des Menschen zu tief durchdrungen. Wenn man überhaupt wagen will, von Grunderlebnissen des Dichters zu sprechen, so gehört das Erlebnis der menschlichen Endlichkeit unzweifelhaft zu ihnen. Es scheidet die Götter als die mächtigen Bleibenden von den Menschen als denen, die wie die Blätter der Bäume vergehen. Aber im Vergänglichen gleichwohl nach dem Ewigen, im Menschlichen nach dem Gottvergleichlichen zu suchen, ist das heilige Anliegen Homers gewesen. Insofern hat auch er schon gewußt, daß „Gott sich immer selbst begegnet, Gott im Menschen sich selbst wieder im Menschen", und insofern gehört Homer auch zu den großen Wegbereitern jener unvergänglichen Kunst, die das Gottesbild im Menschenbilde gesucht und gefunden hat."

Würzburg H. Meyer

ERWIDERUNG

Dr. A. Vögtle, vor kurzem auf den Lehrstuhl für neutestamentliche Exegese in Freiburg berufen, persönlich mir unbekannt, hat in der letzten Nummer dieser Zeitschrift über meine 1951 im Rahmen der Echterbibel erschienene Bearbeitung des Matthäus-Evangeliums eine Rezension veröffentlicht, die ich nicht unwidersprochen hinnehmen kann. Ich erkenne gewiß jedem, der die dazu nötigen Voraussetzungen besitzt, das Recht der Kritik zu und freue mich trotz meiner vorgerückten Jahre, aus der Ansicht anderer noch lernen zu können. Ich muß aber eine Kritik ablehnen, die ebenso unsachlich wie im Ton verletzend ist. Wenn ich dieses Urteil im einzelnen begründe, muß ich mich natürlich auf solche Punkte beschränken, bei denen der Rez. erkennen läßt, welche Meinung er selbst vertritt. Viele allgemeine Wendungen und Stellenangaben vermögen wohl beim Leser den Eindruck zu erwecken, daß das Buch nichts tauge, eignen sich aber nicht für die Abwehr, ohne allzu sehr in die Breite zu gehen.

Seinen Hauptangriff formuliert der Rez., wenn er sagt, daß meine Erklärung „aufs Ganze gesehen, methodisch und sachlich das ernste Bemühen um eine historische Exegese erschreckend stark vermissen läßt". Und darauf: „... erweckt der Verzicht auf den synoptischen Vergleich ... den Eindruck, als ob literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Fragestellungen für ihn überhaupt nicht existierten". Ich erwidere darauf: Der Rez. mag ja auf die Zweiquellentheorie eingeschworen sein, aber er täuscht sich, wenn er meint, mit dieser Theorie sei das letzte Wort über das gegenseitige Verhältnis der Synoptiker gesprochen. Ich verweise nur auf eine neueste Äußerung von P. Gächter in Z. f. k. Th. 75 (1953) 480f. Sie schließt mit dem Satz: „Es mag einmal eine Zeit kommen, wo der Ausgangspunkt für die Lösung der synoptischen Frage richtiggestellt und die allgemeine Verbreitung der Zweiquellentheorie als vorübergehende Zeiterscheinung abgetan wird". Ich beneide den Rez. nicht um seine „Methode", Mt-

Texte zunächst nicht aus sich, sondern aus Mk zu erklären. Sieht er nicht oder kümmert es ihn nicht, daß durch diese Methode die Seitenreferenten zu Mk da, wo sich Parallelen finden, entwertet, und da, wo sich keine finden, wenigstens ihre Glaubwürdigkeit in Zweifel gezogen wird? — Der Rez. wünscht „eine vorsichtigere Formulierung", wenn ich sagte, daß „die in unseren Bibelausgaben heute allgemein festgehaltene Reihenfolge: Mt, Mk, Lk, Joh durch die zeitliche Folge ihrer Abfassung bestimmt" sei. Aber diese Meinung, die schon Irenäus, Adv. haer. 3, 1, 1, aussprach, kann auch heute nur von jenen Anhängern der Zweiquellentheorie bestritten werden, die den aramäischen Matthäus nicht ernst nehmen. Daß sie „Markus zeitlich an die Spitze stellen", habe ich S. 8 ausdrücklich gesagt. Freilich kann ich mich dieser Gruppe nicht anschließen, und das mag letztlich auch den Vorwurf veranlaßt haben, daß ich „zu einzelnen Stellen als überholt geltende Erklärungen vortrage". Leider fehlen hier Einzelangaben.

Die stärkste Begründung für sein absprechendes Urteil sieht der Rez. in meiner Erklärung von Mt 16, 16f u. 26, 63f, wo ich den Titel „Sohn Gottes" von der wesenhaften Gottessohnschaft Jesu verstehe. Aber ich befinde mich hier in zahlreicher und bester Gesellschaft. Ich nenne: Schanz, Dausch, Sickenberger, Knabenbauer-Merk, Lagrange, Buzy, Durand, Benoit in La Sainte Bible (de Jérusalem), Lebreton in Art. Jésus-Christ, Dict. de la Bible, Suppl. IV, Simon-Dorado in Prael. bibl., NT I[7], La sacra Bibbia, tradotta a cura del Pontificio Istituto Biblico, — um von älteren Autoren wie Thomas, Maldonat etc ganz zu schweigen. Buzy urteilt in seinem Kommentar zu 26, 63 über die Meinung, „Sohn Gottes" sei synonym zu „Messias": „Nous ne craignons pas de dire que c'est là une exégèse réduite et perimée. Tout l'évangile de S. Matthieu proteste — pour nous en tenir à lui". Ich darf ein Wort von M. Schmaus, Dogmatik I[3.4], 338 beifügen: „Wo die theologische Aussage über die Person und das Wesen Christi in aller Strenge und Genauigkeit gemacht werden soll, wird 'ho hyios tou theou' genannt: so im Petrusbekenntnis bei Cäsarea Philippi (Mt 16, 16), so im entscheidenden Selbstzeugnis Christi vor dem Hohen Rat angesichts des Todes (Mt 26, 63; Mk 14, 61; Lk 22, 70)". Ja, wenn ich die neueren Mt-Kommentare, die mir gerade zur Hand sind, durchsehe, so finde ich überhaupt nur Schmid, der mit dem Rez. gleicher Meinung ist. Aber selbst Schmid ändert in der 2. Aufl. seines Mt-Kommentars seine Auffassung. Es ist peinlich, daß dies dem Rez. entgangen ist! Jetzt läßt Schmid sogar für 14, 33 die Deutung auf die wesenhafte Gottessohnschaft Jesu zu, freilich unter der Voraussetzung, daß das Wort nicht von Petrus gesprochen, sondern erst von Matthäus beigefügt wurde. Immerhin, es genügt dem Rez., um die von fast allen Autoren vertretene Auffassung als undiskutabel abzutun. Ich darf dem Rez. das Wort zurückgeben, mit dem er mich treffen wollte: „...läßt erfreulicherweise erkennen, daß katholischerseits Arbeiten wie die Synoptikerkommentare von J. Schmid doch nicht ganz umsonst geschrieben wurden".

Wenn der Rez. meine Übersetzung von 'plen' 26, 64 mit „überdies" als „einen leider sprachlich unmöglichen Versuch" bezeichnet, so übersieht er dabei, daß seine eigene Übersetzung mit „aber", „doch" nur durch sein persönliches Verständnis des vorhergehenden Satzes bedingt ist. Er hätte sich leicht davon überzeugen können, daß meine Übersetzung sprachlich nicht nur möglich, sondern durch den Context gefordert ist; vgl. W. Bauer, Lexikon s. v.: „nur, jedenfalls, die Erörterung abschließend und das Wesentliche hervorhebend"; Schanz: „außerdem, zudem"; Knabenbauer-Merk: „invervit haec particula orationis initio, ut quae dicta sunt explicentur et amplificentur"; Sickenberger: „hat den Sinn: ihr hört es nicht nur, sondern ihr werdet es auch noch sehen"; Lagrange: „du reste"; Benoit: „d'ailleurs"; Durand: „de plus". Nur Schmid schreibt „aber", will indessen nach seiner Erklärung damit keinen absoluten Gegensatz, sondern vielmehr eine Steigerung angedeutet wissen. Ob das Wort „überdies" diesen Gedanken nicht klarer ausdrücken würde? Der Rez. scheint es hier versäumt zu haben, zur Übersetzung von Schmid auch den Kommentar nachzulesen!

Der Rez. meint, ich hätte „bei der Erklärung selbst offenbar fast ganz vergessen", was ich einleitend über den Aufbau der drei älteren Evangelien und über die stark systematisierende Anordnung des Matthäus gesagt habe. Das ist nicht der Fall. Aber es gibt eine Grenze, die man nicht überschreiten kann, ohne die Ehrfurcht vor dem heiligen Text preiszugeben. Auch wenn die Synoptiker räumlich und zeitlich getrennte Worte und Taten Jesu aneinander fügen, so haben sie das doch nicht rein mechanisch getan, ohne darauf zu achten, daß ein sinnvolles Ganzes entsteht. Man denke nur an die Gruppierung von sieben Parabeln in Kap. 13, um das „Himmelreich" nach den verschiedenen Seiten hin zu beleuchten. Wenn Matthäus Einzelstücke gar noch mit ausdrücklichen Verbindungspartikeln miteinander verknüpft, so wird er auch wollen, daß

diese zusammen gelesen und verstanden werden. Nach den kritischen Ausführungen des Rez. möchte man den Eindruck gewinnen, daß für ihn das Mt-Evg nur ein chaotischer Haufen von Einzelstücken ist. Es liegt natürlich in der Konsequenz der Zweiquellentheorie in ihrer radikalen Form, daß für einen „Verfasser", der noch so genannt zu werden verdient, kein Raum mehr bleibt. All das ist geeignet, den Leser in der Skepsis gegenüber den sog. Resultaten der Literarkritik und Überlieferungsgeschichte zu bestärken.

Andere Einwendungen des Rez. erledigen sich von selbst für den, der meine Erklärung unvoreingenommen liest. So wenn der Rez. behauptet, ich mute dem Leser unnötig die Annahme zu, „bei der Versuchung Jesu habe ein äußeres Geschehen mit leiblicher Ortsveränderung zwischen den einzelnen Akten stattgefunden". Tatsächlich habe ich S. 24 geschrieben: „Die Erzählung ist nicht eine bildhafte Darstellung von Stimmungen in der Seele Jesu oder gar von Überlegungen in der Urgemeinde. Doch meinen einige katholische Erklärer, es sei nicht nötig, bei der zweiten und dritten Versuchung an eine wirkliche Ortsveränderung Jesu zu denken; der Satan habe in visionären Bildern Jesus für sich zu gewinnen gesucht. Die Mehrheit hält freilich an dem wörtlichen Verständnis fest". — Man merkt den beabsichtigten Spott, wenn der Rez. schreibt: „Man ist auch nicht entsetzt, wenn der Erklärer in belanglosen Dingen gelegentlich mehr weiß als der Text hergibt ('etwa zwanzig' zu 2, 16; S. 29 zu Zeit und Ort der Bergpredigt u. ö.)". Sollte es abwegig sein, mit einem kurzen Wort vor übertriebenen Vorstellungen über das Ausmaß des bethlehemetischen Kindermordes zu warnen? Selbst Schmid, dem der Rez. so gerne folgt, hat das nicht für überflüssig gehalten. Und sollte es verboten sein, Lokaltraditionen zu beachten? Ein längerer Aufenthalt im Heiligen Land dürfte dem Rez. ihre Bedeutung vor Augen führen. Ist damit, daß Mt in seiner Erzählung vom Erdenleben Jesu mit Geburt und Kindheit beginnt und mit Tod und Auferstehung schließt, schon gegeben, daß er eine „Biographie" schreiben wollte? — Dieses und manches andere schreibt ein Mann, der mir den Rat gibt, vorsichtiger zu formulieren und apodiktische Urteile zu vermeiden! „Arzt, heile dich selbst!"

Ich bedauere, daß dem scharfen Auge des Rez. ein mißlicher Druckfehler entgangen ist, den ich nun selbst richtigstellen muß. S. 157 Z. 4 brachte der Setzer bei einer letzten Korrektur statt „Tempel" das Wort „Himmel" in den Text. S. 129 sollte der Beginn der Anmerkung zu V. 8 um zwei Zeilen tiefer stehen.

Einen letzten Punkt muß ich noch berühren, der dem Rez. viel Kummer macht. Mein Kommentar scheint ihm zu fromm, zu viel „erbauliche und apologetische Gesichtspunkte im Auge zu behalten". Ich darf ihm sagen, daß der Verlag in dieser Hinsicht noch weit mehr gewünscht hätte. Unter den Richtlinien für die Mitarbeiter an der Echterbibel war ausdrücklich vermerkt, daß die Bedeutung der Texte für das religiöse Leben herauszustellen sei. Das wünscht der Seelsorgsklerus von einer Ausgabe, die ihm täglich bei der Vorbereitung auf Predigt und Katechese dienen soll; mit „historischer Exegese" und literarkritischen Bemerkungen kann er nichts anfangen. Und in diesem Punkte sollte sich die Echterbibel von dem älteren RNT unterscheiden, das zwar zunächst auch für weitere Kreise bestimmt war, aber gerade in den bisher erschienenen Neuauflagen sich immer mehr zu einem rein fachwissenchaftlichen Kommentar entwickelt.

Zum Schluß wünscht der Rez., es möge mir vergönnt sein, „dem ersten Wurf bald eine neubearbeitete Zweitauflage folgen zu lassen". Ich wünsche ihm meinerseits, es möge ihm bald bei positiven exegetischen Arbeiten mehr Erfolg beschieden sein als bei seiner Rezensionstätigkeit.

Würzburg, den 18. Februar 1954

Staab

JOHANNES BEUMER S. J.

Theologie als Glaubensverständnis

252 Seiten, englisch broschiert, DM 11.50

Der Verfasser, Professor der Dogmatik an der Hochschule St. Georgen in Frankfurt, legt in diesem Buch das Ergebnis langjähriger Beschäftigung mit schwierigen Problemen der theologischen Erkenntnislehre vor. Die von der Tradition und vom vatikanischen Konzil hervorgehobene Kennzeichnung der Theologie als Glaubensverständnis steht im Mittelpunkt. Es wird ein Überblick über die Geschichte einer derartigen Auffassung von Theologie in Patristik, Scholastik und Mystik gegeben und dann ausführlich die Definition behandelt, die das Vatikanum über das Glaubensverständnis erlassen hat. Dabei kommen auch verwandte Probleme, wie z. B. Unterscheidung von Glaubenserkenntnis und Glaubenswissenschaft, Notwendigkeit einer Verkündigungstheologie, u. a. zur Sprache.

Amtsblatt Osnabrück

JOSEF SCHNEIDER

Zwei Wege der Lebensführung

118 Seiten, kartoniert, DM 3.50

In klaren und wohlbegründeten Abhandlungen legt der Verfasser Übereinstimmung und Unterscheidung der Lebenswege dar, die von Epiktet und Thomas von Kempen aufgezeigt werden. Trotz zahlreicher Berührungspunkte leben beide in verschiedenen Welten: Epiktet vertritt eine natürliche Ethik, Thomas von Kempen die übernatürliche Ethik. — Ein ausführliches Fachverzeichnis erleichtert das Auffinden von Stellen, die Prediger oder Schriftsteller benötigen.

Amtsblatt Bamberg

Bezug durch Ihre Buchhandlung

ECHTER-VERLAG WÜRZBURG